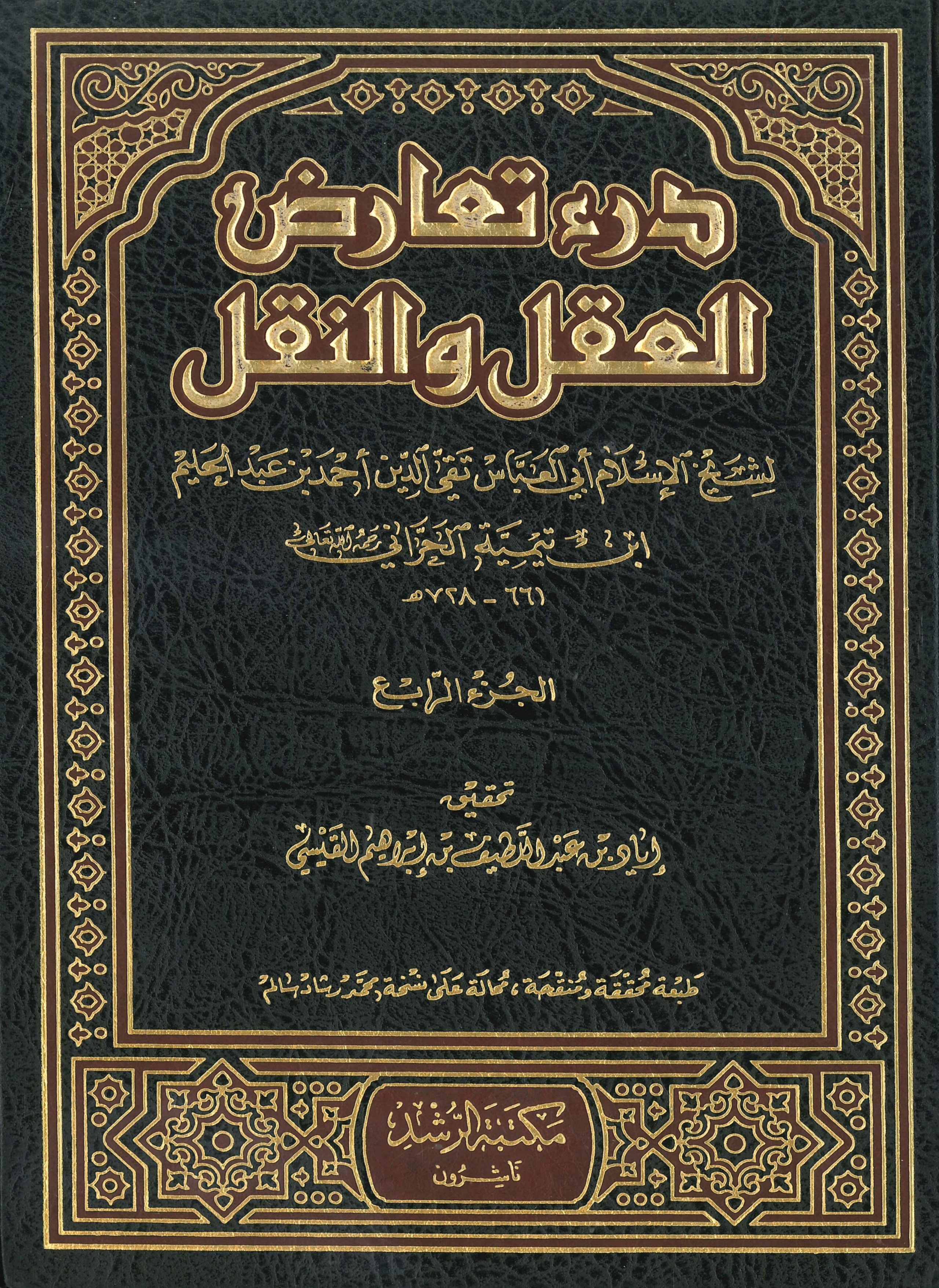


درء تعارض العقل والنقل
لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم
ابن تيمية الحراني رحمه الله تعالى
٦٦١ - ٧٢٨هـ
الجزء الرابع
تحقيق
إياد بن عبد اللطيف بن إبراهيم القيسي
طبعة محققة ومنقحة، مُحالة على نسخة محمد رشاد سالم
مكتبة الرشد
ناشرون

درء تعارض العقل والنقل

لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

ابن تيمية الحراني رحمه الله تعالى

(٦٦١ - ٧٢٨هـ)

الجزء الرابع

تحقيق

إياد بن عبد اللطيف بن إبراهيم القيسي

طبعة محققة ومنقحة، محالة على نسخة محمد رشاد سالم

مكتبة الرشد

ناشرون

الطبعة الأولى

١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م

مكتبة الرشد ـ ناشرون
المملكة العربية السعودية ـ الرياض
شارع الأمير عبد الله بن عبد الرحمن (طريق الحجاز)
ص.ب.: ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ ـ هاتف: ٤٥٩٣٤٥١ ـ فاكس: ٤٥٧٣٣٨١
E-mail: alrushd@alrushdryh.com
Website: www.rushd.com

فروع المكتبة داخل المملكة

★ الريـاض: فـرع طريـق الملـك فهـد: هاتف: ٢٠٥١٥٠٠ ـ فاكس: ٢٠٥٢٣٠١

★ فـرع مكـة المكرمـة: شـارع الطائـف: هاتف: ٥٥٨٥٤٠١ ـ فاكس: ٥٥٨٣٥٠٦

★ فرع المدينة المنورة: شـارع أبـي ذر الغـفـاري: هاتف: ٨٣٤٠٦٠٠ ـ فاكس: ٨٣٨٣٤٢٧

★ فـرع جـدة: ميـدان الطـائـرة: هاتف: ٦٧٧٦٣٣١ ـ فاكس: ٦٧٧٦٣٥٤

★ فـرع القصيـم: بريـدة ـ طريـق المدينـة: هاتف: ٣٢٤٢٢١٤ ـ فاكس: ٣٢٤١٣٥٨

★ فـرع أبـهـا: شـارع الملـك فيصـل: تلفاكس: ٢٣١٧٣٠٧

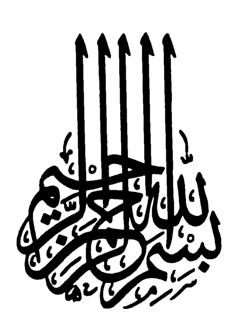
★ فـرع الـدمـام: شـارع الخـزان: هاتف: ٨١٥٠٥٦٦ ـ فاكس: ٨٤١٨٤٧٣

★ فـرع حائـل: هـاتـف: ٥٣٢٢٢٤٦ ـ فـاكـس: ٥٦٦٢٢٤٦

مكاتبـنا بالخـارج

★ القـاهـرة: مدينـة نصـر: هاتف: ٢٧٤٤٦٠٥ ـ موبايل: ٠١٠١٦٢٢٦٥٣

★ بـيروت: بئر حسن: هاتف: ٠١/٨٥٨٥٠١ ـ موبايل: ٠٣/٥٥٤٣٥٣ ـ فاكس: ٠١/٨٥٨٥٠٢



(فصل)

[تابع كلام ابن سينا في «الإشارات» عن مقامات العارفين]

ثم قال[(١)]: «إشارة: المستحل بوسيط[(٢)] الحق مرحوم من وجهٍ، فإنه لم يطعم لذة البهجة به، فيستطعمها[(٣)] إنما معارفته مع اللذات/ المخدَجَة، فهو حنون إليها غافل ٦/ ٧٠ عما وراءها، وما مثله بالقياس إلى العارفين إلاَّ مثل الصبيان بالقياس إلى المحتنكين[(٤)]، فإنهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون، واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب، وصاروا يتعجبون من أهل الجد إذا ازْوَرُّوا عنها عائفين لها[(٥)]، عاكفين على غيرها، كذلك[(٦)] من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق أعلى كفيه بما يليه من اللذات: لذات الزور فتركها في دنياه عن كرهٍ، وما تركها إلاَّ ليستأجل أضعافها، وإنما يعبد الله[(٧)] ويطيعه ليخوِّله في الآخرة ويشبعه[(٨)] منها، فيُبعث إلى مطعم شهيّ، ومشرب هنيّ ومنكح بهيّ، إذا[(٩)] بُعثر عنه فلا مطمح لبصره في أولاه وآخرته[(١)]، إلاَّ إلى لذّات قبقبه وذبذبه[(٢)]، والمستبصر

---

(١) أي ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» (٣، ٤/ ٨١٦-٨١٧)، وأوله: الفصل السادس. (رشاد).

(٢) الإشارات: توسيط.

(٣) الإشارات: فيستعطفها.

(٤) الإشارات: المحنّكين.

(٥) عائفين لها: كذا في (د) وفي «الإشارات»، وفي (هـ): عائفين عنها.

(٦) (د): لذلك، والمثبت من (هـ)، الإشارات (٣، ٤/ ٨١٧).

(٧) الإشارات: الله تعالى.

(٨) الإشارات: شبعه.

(٩) الإشارات (٣، ٤/ ٨١٨): وإذا.

فلا مطمح لبصره في أولاه وآخرته[(١)]، إلاَّ إلى لـذّات قبقبه وذبذبـه[(٢)]، والمستبـصر بهداية/ القدس في شجون واجب الإيثـار، قـد عـرف اللـذة الحـق، وولَّى وجهـه سمتها، مترحِّماً[(٣)] على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضدِّه، وإن كان ما يتوخَّـاه بكـدِّه مبذولاً له[(٤)] حسب[(٥)] وعده». ٦/ ٧١

[تعليق ابن تيمية]

فيُقال: ينبغي أن يفرَّق بين كَوْن الإنسان محباً مريداً، وبـين كونـه يعـرف أنَّـه محـب مريد، وكذلك يفرَّق بين كونه سامعاً رائياً عالماً، وبين كونه عالماً بكونه كذلك ذاكراً له.

ومثال ذلك: أنَّ الإنسان لا يفعل فعلاً اختيارياً وهو يعلم أنَّه يفعله إلاَّ بإرادة، فكل من شهد المسجد ليصلي فيه الصلاة الحاضرة وهو يعلم أنها الجمعة أو الفجر، امتنع أن يصلي إلاَّ وهو ناو لهذه الصلاة، ومع هذا فقد يظن كثير من النـاس أنَّـه لا ينـوي أو لا تحصل له نيَّة حتى يتكلم بذلك، وربما كرر ذلك، ورفع صـوته بـه، وآذى مـن حولـه، وأصابه من جنس ما يصيب المجنون.

---

(١) الإشارات: وأخراه.

(٢) شرح الطوسي الكلمتين فقال: «والقبقب: البطن، والذبـذب: الـذكر»، وفي «اللـسان»: والقبقـب: البطن.. وقيل للبطن: قبقب من القبقبة، وهي حكاية صوت الـبطن .. وفيـه: والذبـذب: اللـسان، وقيل: الذكر سمى به لتذبذبه أي حركته». (رشاد).

(٣) الإشارات: مسترحماً.

(٤) له: ليست في «الإشارات».

(٥) الإشارات: بحسب.

وكذلك المعرفة بالله فطرية ضرورية، كما قد بُسط في موضعه. وكذلك حب الله ورسوله حاصل لكل مؤمن، ويظهر ذلك بها إذا خُيِّر المؤمن بين أهله وماله وبين الله ورسوله، فإنَّه يختار الله ورسوله./ والمؤمنون متفاضلون في هذه المحبة، ولكن المنافقون ٦/ ٧٢ -الذين أظهروا الإسلام ولَمَّا يدخل الإيمان في قلوبهم- ليسوا من هؤلاء، وما من مؤمن إلاَّ وهو إذا ذُكر له رؤية الله اشتاق إلى ذلك شوقاً لا يكاد يشتاقه إلى شيء.

وقد قال الحسن البصري: لو علم العابدون أنهم لا يرون ربهم في الآخرة لذابت أنفسهم في الدنيا[١].

والحب لله يَقْوى بسبب قوة المعرفة وسلامة الفطرة، ونقصها من نقص المعرفة ومن خبث الفطرة بالأهواء الفاسدة.

ولا ريب أن النفوس تحب اللذة بالأكل والشرب والنكاح، وقد تشتغل النفوس بأدنى المحبوبَيْن عن أعلاهما، لقوة حاجته العاجلة إليه، كالجائع الشديد الجوع، فإنَّ ألمه بالجوع قد يشغله عن لذة مناجاته لله في الصلاة.

ولهذا قال ﷺ في الحديث الصحيح: لا يصلين أحدكم بحضرة طعام، ولا وهو يدافع الأخبثين[٢].

وإن كانت الصلاة قرة عين العارفين، والإنسان إنما يشتاق إلى ما يشعر به من المحبوبات، فأما ما لم يشعر به فهو لا يشتاق إليه، وإن كان لو شعر به لكان شوقه إليه أشد من شوقه إلى غيره./ ٦/ ٧٣

---

(١) رواه عبد الله بن الإمام أحمد في «السنة» (٤٨٦، ١٠٧٢، ١١٣٣)، والآجري في «التصديق بالنظر» (١)، واللالكائي في «السنة» (٨٦٩) عن الحسن البصري ﷺ.

(٢) رواه مسلم (٥٦٠).

ولما كانت الجنة فيها كل نعيم يتنعم به العباد من غير تنغيص مما يعرفونه وما لا يعرفونه.

كما قال تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة:١٧]، وقال: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ﴾ [الزخرف:٧١].

وفي الصحيح عن النبي ﷺ قال: يقول الله تعالى: إني أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. بله ما اطّلعتم عليه، ثم قرأ: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة:١٧] الآية[١].

وكان النعيم الذي فيها منه ما له نظير عند المخاطَبين، إذا ذُكر اشتاقوا إليه، ومنه ما لا نظير له عندهم- أخبرهم الله تعالى[٢] منه بما له نظير، فإنَّه بذلك يحصل شوقهم ورغبتهم فيما أمروا به، ثم إذا فعلوا ما أمروا به نالوا بذلك ما لم يخطر بقلوبهم، كما أخبر بذلك الكتاب والسنة.

ولذة النظر، وإن كانت أفضل اللذات، وسببها -وهو حب الله ورسوله- موجود في قلب كل مؤمن، لكن الظاهر من الحب هو الشهوات، ومعرفة الناس لكَوْن ذلك مشتهاةً ومرغوباً فيها، وأن محبتها/ غالبة، وذكرهم لذلك أظهر من معرفتهم بما في حب الله ورسوله. ٦/ ٧٤

والنظر إليه من ذلك، ومن ذكرهم لذلك، وإن كان ذلك موجوداً فيهم، فوجود الشيء غير معرفته وذكره وظهوره، فَذَكر الله في كتابه من اللذات الظاهرة، كالأكل

---

(١) رواه البخاري (٣٠٧٢، ٤٥٠١، ٧٠٥٩)، ومسلم (٢٨٢٤).

(٢) سياق الكلام هنا مرتبط بما قبله هكذا: ولما كانت الجنة فيها كل نعيم .. وكان النعيم الذي فيها منه.. أخبرهم الله تعالى. (رشاد).

والشرب والنكاح، ما يعرف كل أحد أنه لذة، وما تشتاق إليه كل نفس، ويعرفون أنَّـه مما يُرغب فيه، وذلك لا يُنال إلاَّ بعبادة الله وطاعته.

وهم إذا عبدوا الله فقد يحصل لهم من حلاوة المعرفة والعبادة ما هو أعظم من ذلك، وإذا كشف الحجاب في الآخرة فنظروا إليه كان ذلك أحب إليهم من جميع ما أعطاهم، فكان ترغيبهم في العبادة بذلك شائقاً لهم إلى هذا، وكان كمن أسلم رغبة في الدنيا، فلم تغرب الشمس إلاَّ والإسلام أحب إليه مما طلعت عليه الشمس، وكمن دخل في العلم والدين لرغبةٍ في مال أو جاه، أو رهبةٍ من عزلٍ أو عقوبة أو أخذ مال، فلما ذاق حلاوة العلم والإيمان كان ذلك أحبَّ إليه مما طلعت عليه الشمس.

وإذا كان هذا في الدنيا، فما الظنُّ بها في الآخرة؟! وإذا عرفت هذا عرفت شيئين: أحدهما: أنَّ كل مؤمن تحقق إيمانه فإنما يعبد الله، والله أحب إليه من كل ما سواه، وإن كان لا يستشعر هذا في/ نفسه، بل يكون ما يرجوه من الأكل والشرب والنكاح، وما ٦/ ٧٥ يخافه من العقاب باعثاً له على العبادة، لكن إذا ذاق حلاوة الإيمان وطعم العبادة، كان الله أحب إليه من كلِّ شيء، وإن كان يغيب عن علمه بحاله، حتى لا يرغب ولا يرهب إلاَّ من غير ذلك، فما كل محبوب واجب يُستحضر في كل وقت، ولا تحصل به الرغبة، ولا من فواته الرهبة، بل تحصل الرغبة الرهبة بالمحبوب الأدنى والمرهوب الأدنى، ويقوده ذلك إلى المحبوب الأعلى، وهذا موجود فيمن ذاق طعم المحبوب الأعلى، فإنه قد يعرض له هوى في محبوب أدنى، فيكون حضوره ودواعي الشهوة إليه يوجب تقديمه، مع علمه بأنه يفوته بذلك ما هو أحب إليه منه، وكمن يشتهي شيئاً فيتناوله، وهو يعلم أنَّه يضره، وأنه يفوته به ما هو أحب إليه، بل يعلم أنه يوجب له ما يضرُّه، وأنه يفوته به ما هو أحب إليه، بل يعلم أنه يوجب له ما يضرُّه، فإذا حصل له ترهيب

يصدُّه عن ذلك، أو رغبة فيما ترغب فيه نفسه حتى يترك ذاك، كان هذا دواءً نافعاً له يشتاق به إلى المحبوب الأعلى.

والله قد أنزل كتابه شفاءً لما في الصدور، وهدًى للخلق، ورحمةً لهم، وبعث رسوله بالحكمة.

وأما ما ذكره هذا الرجل من الكلام المزخرف الذي قال الله فيه: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ۚ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾ وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا۟ مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ ﴿١١٣﴾﴾ [الأنعام:١١٢-١١٣]. / ٦/٧٦

وذلك أنه عظَّم من يعبد الحق لذاته، وعبادة الحق تعالى لذاته أصل عظيم، وهو أصل الملة الحنيفية، وأساس دعوة الأنبياء، لكن هذا حاصل فيما جاءت به الرسل، لا في طريق أصحابه، فإن أصحابه لا يعبدون الله، بل ولا يحبونه أصلاً، بل ولا يطيعونه، وإنَّما العبادات عندهم رياضة للنفوس لتصل إلى علمهم الذي يدَّعون أنَّه كمال النفس، والكمال عندهم في التشبيه به لا في أن يكون محبوباً مراداً.

ولهذا لم يتكلَّم أحد منهم في «مقامات العارفين» بمثل هذا الكلام الذي تكلم به ابن سينا، وهو أراد أن يجمع بين طريقهم وطريق العارفين أهل التصوف، فأخذ ألفاظاً مجملة، إذ فُسِّر مراد كل واحدٍ منها، تبين أنَّ القوم من أبعد الناس عن محبة الله وعبادته، وأنهم أبعد عن ذلك من اليهود والنصارى بكثيرٍ كثير.

ولهذا يظهر فيهم من إهمال العبادات والأوراد والأذكار والدعوات، ما لا يظهر في اليهود والنصارى، ومن سلك منهم مسلك العبادات فإن لم يهده الله إلى حقيقة دين الإسلام، وإلاَّ صار آخر أمره ملحداً من الملاحدة، من جنس ابن عربي وابن سبعين وأمثالهما.

وأيضاً فإنَّه استحقر ما وُعد الناس به في الآخرة من أنواع النعيم، وطلب تزهيد الناس فيما رغَّبهم الله فيه، وهو مضادة للأنبياء، وهو في الحقيقة منكر لوجود ذلك، كما هو في الحقيقة منكر لوجود محبة الله ومعرفته والنظر إليه، وإنما الذي أثبته من ذلك خيال، كما أن الذي أثبته من لذة المعرفة إنما هو مجرد كونه عالماً معقولاً موازياً للعالم/ ٦/ ٧٧ الموجود، وظن أنه بهذا تحصل اللذة التي يسعد بها في الآخرة، وينجو بها من العذاب، وهذا ضلال عظيم.

وقد أعرض الرازي عن الكلام على هذا فلم يمدحه ولم يذمه، وأمَّا الطوسي فمدحه عليه، لأنه ملحد من جنسه، والكلام على هؤلاء مبسوط في موضعه.

(فصل)

[تابع كلام ابن سينا في مقامات العارفين وتعليق ابن تيمية عليه]

ثم قال[١]: «إشارة[٢]: أول درجات حركات العارفين ما يسمّونه هم الإرادة، وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني، أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى، فيتحرك سرة[٣] إلى القدس لينال من روح الاتصال، فما دامت درجته هذه فهو مريد.

---

(١) أي ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» (٣، ٤/ ٨١٨-٨٢٧) وسبق ورود هذا الكلام من قبل (ص٦٩-٧٠).

(٢) الإشارات: الفصل الثامن: إشارة.

(٣) الإشارات (٣، ٤/ ٨٢٠): سيره.

إشارة: ثم إنه يحتاج[1] إلى الرياضة، والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض: الأول: تنحية ما دون الحق عن مستن الإيثار. والثاني: تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التوهم والتخيل[2]/ إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي. والثالث: تلطيف السر للتنبه. والأول يعين عليه الزهد الحقيقي، والثاني: تعين عليه أشياء[3]: العبادة المشفوعة بالفكرة، ثمَّ الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما يلحَّن بها[4] من الكلام موقع القبول من الأوهام. والثالث: نفس[5] الكلام الواعظ من قائل زكى[6] بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد، وأمَّا الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي تأمر[7] فيه شمائل المعشوق، ليس سلطان الشهوة».

٦/ ٧٨

فيُقال: قد ذكر أنَّ المريد يحتاج في الرياضة- التي تسمى السلوك، إلى ثلاثة أشياء متعلقة بالقصد، والعمل، والعلم.

---

(١) الإشارات: ليحتاج.

(٢) الإشارات (٣، ٤/ ٨٢١): قوى التخيل والوهم.

(٣) الإشارات (٣، ٤/ ٨٢٣): عليه عدة أشياء.

(٤) الإشارات (٣، ٤/ ٨٢٤): لما لحن به.

(٥) الإشارات (٣، ٤/ ٨٢٥): الأوهام ثم نفس.

(٦) زكى: كذا في (د)، (هـ)، وفي «الإشارات»: ذكى. ولم ترد هذه العبارات من قبل في (ص٤١).

(٧) أمر: كذا غير منقوطة في (د)، (هـ)، وفي الإشارات (٣، ٤/ ٨٢٧): يأمر.

أما القصد، فأن لا يقصد إلاَّ الحق، فينحِّي ما سواه عن طريق القصد، فلا يقصد إلاَّ إيَّاه. وهذا حق لكن لا يكون إلاَّ على دين المرسلين. وأمَّا إرادة الله ومحبته دون ما سواه فليس هو طريق هؤلاء المتفلسفة، بل هو ممتنع على أصولهم الفاسدة، وليس زهدهم زهد الأنبياء، ولكن زهدهم للتوفر على مطلوبهم الذي يرونه كمالاً، لا على عبادة الله./ ٦/ ٧٩

وأما العمل فهو تطويع قوة النفس الأمَّارة بالسوء لقوتها المطمئنة، وهذا متفق عليه، لكن عند أهل الملل أنَّ هذا تكميل لعبادة الله وطاعته، وعند الملاحدة إنما هو تهذيب للنفس لتستعد لما جعلوه هم كمالاً.

وليس المقصود هنا ذكر ما في هذا الكلام من حق وباطل، فإنَّ هذا له موضع آخر. وإنَّما المقصود ذكر ما يتعلق بكلامهم في قوى التوهم والتخيل، فإنَّه قال: «**لتنجذب قوى التخيل والوهم**[1] **إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي**».

فذكر أنَّ المقصود انجذاب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي، ولم يقل: إلى التوهمات والتخيلات، كما قال: انجذاب قوى التخيل والوهم، لأنَّه يريد أن يجذب قوى التخيل والوهم.

فالتخيل لصور المحسوسات، والوهم لما فيها من المعاني، والجذب يكون إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي، لا إلى التخيل، فإنَّه ليس المقصود جذبها إلى صورة متخيلة بل إلى أمر متوهم، وهو المعاني التي تحبها النفس، لأنَّ الوهم كما تقدم تصور المعاني المحبوبة في الأعيان، وهي التي تكون لأجلها الولاية والعداوة. / ٦/ ٨٠

---

(١) سبقت: قوى التوهم والتخيل. (رشاد).

والمقصود حصول التوهمات المناسبة للأمر القدسي، والانصراف عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي. والتوهمات هي تصور ما يُحَب ويُبغَض، ويوالَى ويعادَى، ويوافَق ويخالَف، ويُرجى ويُخاف من المعاني التي في الأعيان، فيريد أن يتصور ما يُحب ويُرجى لينجذب إليه، وما يُكْرَه ويُخَاف لينجذب عنه، ويكون ما يُحب ويُرجى في الأمر القدسي، والمكروه والمخوف في الأمر السفلي.

وقد ذكر أنَّ المراد المعبود لذاته هو الله تعالى، فلا بدَّ أن يتصور ما يوجب حبه الله، وبغضه لما يصرفه عن ذلك، وأن يتصور من رجائه وخوفه ما يصرفه إليه كما يتصور في الدنيا ما يجذبه عنها.

وإذا كان قد قال هذا مع قوله: إن الوهم أن يتصور في المحسوسات أمراً غير محسوس، لم يمكن هذا حتى يتصور في حق الله تعالى ما يوجب انجذاب القلب إليه، وقد سمَّى ذلك توهما.

وقوله[1]: «ولتنجذب قوة التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي».

إن أُريد التوهمات المناسبة لقدس الرب تعالى، مثل كونه هو الذي يستحق أن يُعبد ويُحمد، وأمثال ذلك من المعاني المناسبة لعبادته، فقد جعل الشعور بهذه من باب التوهم. / ٦/ ٨١

وإن أُريد به توهم معانٍ في غير الرب، فتلك لا يحتاج إليها في عبادته تعالى، فلا يحتاج العابد لله إلى أن يتصور ما يناسب محبته لله وعبادته، بشعوره بما يوجب محبة الله وعبادته إياه دون ما سواه، فإن عبادة الله وحده تحصل إذا عرف من الله ما تحصل به

---

(١) وهو الذي سبق (٦/ ٧٩-٨٠)، وسبق من قبل (٦/ ٤١).

محبته لله، فلا يحتاج أنْ يعرف من غيره ما يوجب محبته لله، ولو قُدِّر أن تصوره لغيره يوجب محبته، فقد جعل طلب ما يوجب انجذاب قوة التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي.

فهذه الأمور، سواء كانت صفات لله أو أموراً تقتضي محبة الله، فإنَّه جعلها من باب التوهم.

وهذا يوجب كون الله عالياً على خلقه من وجوه:

أحدها: أنه قد ذكر أن الحيوانات- ناطقها وغير ناطقها- تدرك في المحسوسات الجزئية معانِيَ جزئية غير محسوسة ولا متأدّية من طريق الحواس، وهذه قوة الوهم كما تقدم. فإذا كان قد قال مع ذلك: إنَّه لا بد من تطويع القوة الأمَّارة للقوة المطمئنة، لتنجذب قوى التخيل والتوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي، والتوهمات المناسبة لإرادة الله وحده إنما تكون بتصور معنى فيه يوجب انجذاب القلب إليه.

وهو سبحانه يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، فإنَّه واحد لا شريك له، وهم يقولون: انحصر نوعه في شخصه، فلا يجوز أن يكون/ التصور الجاذب للقلب إليه ٦/ ٨٢ وحده إلاَّ تصور معيَّن في معيَّن، وهذا هو التوهم عندهم.

فهذا تصريح منهم بأنَّ التوهم تصور صفاته، فقولهم مع ذلك بنفي إدراك هذه القوة له تناقض.

الثاني: أنَّ القوة المتوهمة إذا كانت لا تتصور إلاَّ في معيَّن، والمعيَّن لا يكون كلياً، امتنع أن يكون هذا معقولاً، إذا كانت المعقولات هي الكليات، كما قد يقولون، ولأنَّه لا حجة لهم على إثبات معقول غير الكليات.

الثالث: أنَّ هذا يوجب أن يكون محسوساً، أي يمكن الإحساس به، وهو رؤيته، كما ثبت أنَّه يُرى في الآخرة، لأن التوهم عندهم أن يُتصور في المحسوس ما ليس بمحسوس.

فإذا كان هو سبحانه يجب أن يُوَالى ويُحَب دون ما سواه، وكان ذلك بتوهم الأمور المناسبة لذلك التوهم، وهو تصور أمر غير محسوس -في معيّن محسوس- لزم أن يكون هو معيَّناً محسوساً.

الوجه الرابع: أنه جعل الذي يعين على تطويع النفس ثلاثة أشياء: العبادة المشفوعة بالفكرة، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لُحِّن بها من الكلام موقع القبول من الأوهام، والثالث: نفس الكلام الواعظ.

٦/٨٣ ومعلوم أنَّ العبادة لا تكون إلاَّ بقصد وإرادة، والقصد والإرادة/ الذي تنجذب معه قوى التخيل والتوهم إلى التوهمات المناسبة لعبادة الله، منصرفة عن المناسبة للأمر السفلي،لا يكون إلاَّ إذا تُصوِّر في المراد الذي انجذبت إليه قوة التوهم ما يُوجب إرادته ومحبته، فتكون إرادته توجب موالاته ومحبته، بل وخوفه ورجاءه.

وهذا كله عندهم من عمل القوة المتوهمة، فدلّ على أنَّه لا بدَّ عندهم أن يكون الحق تعالى مما يتعلق الوهم بمعانٍ فيه، وهذا لازم لكلامهم لا محيد عنه.

الوجه الخامس :أنَّه قال: «الموقعة لما لُحِّن بها من الكلام موقع القبول من الأوهام».

فبيَّن أنَّه يطلب كَوْن الوهم يقبل الكلام الملحن، والقوة الوهمية هي التي تدرك المعنى المحبوب والمكروه في المعيّن المحسوس الجزئي كما تقدم.

فدلَّ بهذا على أن الكلام الملحَّن يكون فيه ما يوجب قبول الوهم للكلام الذي يدعو إلى عبادة الله ومحبته، وذلك بما تقدم من كون الوهم هو الذي يُشعر بالمعاني التي تحب

وتبغض، وتوالي وتعادي، فكان حب العبد لربه وعبادته إياه مشروطاً بتوهمه في ربه ما يحبه العبد، فوجب كون الرب عندهم محسوساً، وكون الوهم يتصور فيه ما يُحب لأجله.

السادس: أنه قال[1]: «**لينجذب التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي**»./ ٦/ ٨٤

والسفلي ضد العلوي، فدلَّ ذلك على أن القدسي علوي.

فإن قيل: يراد بذلك علو القدر أو الصفات.

قيل: هذا لا يصح هنا، لأنَّ قوى الوهم إنما تنجذب إلى معانٍ غير محسوسة، في أمر محسوس، وما كان محسوساً أمكن أن يكون فوق العالم.

السابع: أن يُقال: ما أشار إليه من هذه المعاني، وإن كان التعبير عنه بعباراته غير معروف، فهذا هو الذي فطر الله عليه عباده، فإنهم إذا حزبهم أمر احتاجوا فيه إلى توجيه قلوبهم إلى الله توجهوا إلى العلو، وتصوَّروا أنَّ الله جواد كريم يجيب دعوة المضطر إذا دعاه، ويرزقهم وينصرهم، فعرفوا منه ما يوافق مطلوبهم ومرادهم ومحبوبهم.

وهذا هو الذي يسميه هؤلاء التوهم.

وأيضاً فمن كان محباً له، محباً لذكره، متلذذاً بمناجاته، فإنه يجد في فطرته معنى يطلب العلو، ويتصور أنَّ ربه متصف بها يستحق لأجله أن يُعبد ويُحب ويُطاع، وهذا هو الذي يسمونه التوهم، ويجد قلبه منصرفاً إلى العلو، منصرفاً عن السفل، إلاَّ إذا كان قد غُيِّرت فطرته.

---

(١) أي ابن سينا، وورد كلامه من قبل (٦/ ٧٩-٨٠)، (٦/ ٤١)

٦/٨٥ فإن قيل له: ربك ليس فوق، أو غير ذلك بأن يُقال: ليس في/ جهةٍ، أو لا يختص، أو لا تحصره[1]، أو نحو ذلك من العبارات المجملة التي يُراد بها، أنه ليس فوق، فيحتاج حينئذ أن يصرف فطرته علماً وإرادة عمَّا فُطر عليه.

فما ذكره في «مقامات العارفين» موافق لما فطر الله عليه عباده أجمعين، بخلاف ما ذكره هناك، فإنه مخالف للفطرة كما تقدم.

الثامن: أن الشرائع الإلهية جاءت بما يوافق الفطرة.

التاسع: أنه قد اتفق على ذلك سلف الأمة.

العاشر: أنه دلت على ذلك الدلائل العقلية اليقينية.

الحادي عشر: أنَّ موجب ما ذكروه أن لا يكون الرب معبوداً إلاَّ بتعلق المعنى الذي سموه الوهم به، وأن من نفى تعلق الوهم بمعنى في الرب، فقد أبطل كَوْن الرب محبوباً معبوداً، فمن قال بعد ذلك: إنَّه لا يقبل في الإلهيات هذه القضايا الوهمية، فقد نفى كون الرب مستحقاً لأن يُعبد وأن يُحب، وهذا حقيقة قولهم، ولهذا كان حقيقة قولهم تعطيل الرَّب عن أن يكون موجوداً، وأن يكون مقصوداً، وأن يكون معبوداً.

وعلى هذا كانت أئمتهم، كالقرامطة الباطنية الذين قادوا حقيقة قولهم، وكذلك باطنية الصوفية الذين وافقوهم، كأصحاب ابن عربي وابن سبعين، فإنَّ الذين عرفوا ٦/٨٦ حقيقة قولهم كالتلمساني كانوا من أبعد/ الناس عن عبادة الله وطاعته وطاعة رسله، وأشدهم فجوراً وتعدياً لحدود الله، وانتهاكاً لمحارمه، ومخالفةً لكتابه ولرسوله، وقد بُسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع.

---

(١) يعني بذلك ابن تيمية: اولاً يختص بجهة أو لا تحصره جهة. (رشاد).

[عود إلى مناقشة كلام ابن سينا عن الوهم]

وحينئذ فنقول **قوله**[١]: «**إن القضايا الوهمية كاذبة**».

إن أراد به القضايا الكلية التي تناقض معقولا، فتلك عندهم ليست من قضايا الوهم، وإن أراد به ما يدركه الوهم من الأمور المعيَّنة في المحسوسات، فتلك صادقة عنده لا كاذبة، وهي لا تعارض الكليات.

وقوله[٢]: «**إن الوهم الإنساني يقضي بها قضاءً شديد القوة لأنَّه ليس يقبل ضدها ويقابلها**».

فيُقال له: هذا يقتضي تمكنها من الفطرة، وثبوتها في النفس، وأنَّ الفطرة لا تقبل نقيضها، وهذا يقتضي صحتها وثبوتها، لا ضعفها وفسادها.

وأما قوله[٣]: «**لأن الوهم تابع للحس، فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم**».

فيُقال له: إن أردت بالوهم التابع للحس ما سمَّيته وهماً، وهو توهم معاني جزئية غير محسوسة في المحسوسات الجزئية، فلا ريب أن/ الوهم تابع للحس، وهذا الوهم قد ذكرت أنَّه صحيح مطابق كالحس، فإن قدحتَ في هذا قدحتَ في الحس، وإن جعلتَ هذا معارضاً للعقل، كان بمنزلة جعل الحس معارضاً للعقل. ٦/ ٨٧

---

(١) أي ابن سينا في كتابه «الإشارات والتنبيهات» (١/ ٤٠٣)، وورد هذا النص من قبل (ص٢٠)، وقابلته هناك على الإشارات، وجاء النص من قبل هكذا: «وأما القضايا الوهمية الصرفة فهي قضايا كاذبة». (رشاد).

(٢) أي ابن سينا في كتابه «الإشارت والتنبيهات» (١/ ٤٠٣)، وورد هذا النص من قبل (ص٢٠)، وقابلته هناك على «الإشارات» وجاء فيه من قبل: «ضدها ومقابلها». (رشاد).

(٣) سبق هذا النص (٦/ ٢٠) وفيه: «بسبب أن الوهم تابع للحس..» (رشاد).

وإن أردت بالوهم ما يقضي قضاءً كلّيًّا أنَّ إثبات موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه محال، ونحو ذلك من القضايا الكلية التي تزعم أنها معارضة للعقل، كان هذا الكلام باطلاً من وجهين:

أحدهما: أن هذه قضايا كلية مطلقة، والوهم قد ذكرت أن تصوراته جزئية، فلا يكون هذا من الوهميات.

الثاني: أن يُقال: هذه القضايا الكلية كسائر القضايا الكلية التي مبادئها من الحس، كالقضاء بأن السواد والبياض يتضادان، والحركة والسكون يتناقضان، والجسم الواحد لا يكون في مكانين، وأمثال ذلك.

بل هذه بمنزلة الحكم بأنَّ الموجود إمَّا أن يكون قائماً بنفسه، وإما أن يكون قائماً بغيره، وإما أن يكون قديماً، وإما أن يكون محدثاً، وإما أن يكون واجباً بنفسه، وإما أن يكون ممكناً بنفسه، وأمثال ذلك.

فالقدح في هذه القضايا الكلية كالقدح في تلك، فإن جاز القدح في هذه لأن مبادئها الحس جاز القدح في تلك وإلاَّ فلا، إذ الحس وما يتبعه -مما يسمُّونه توهماً وتخيلاً- لا يدرك إلا أموراً معيَّنة جزئية، ثم يقضي الذهن قضاءً كليا، فإن جاز أن تكون تلك القضايا الكلية باطلةً بسبب كون مبدئها من هذا الوهم، الذي هو في الأصل صحيح/ عندهم، جاز أن تكون القضايا الكلية باطلة إذا كان مبدئها من الحس عندهم. ٦/ ٨٨

ولو قال قائل: يمكن في الموجود غير المحسوس أن يكون لا واجباً ولا ممكناً، ولا قديماً ولا محدثاً، ولا قائماً بنفسه ولا قائماً بغيره -كان بمنزلة قول القائل: يمكن فيه أن يكون لا مبايناً لغيره ولا محايثاً له، ولا مداخلاً له ولا خارجاً عنه.

وإن جاز أن يُقال لهذا: هذه قضايا وهميّة، والوهم تابع للحس، جاز أن يُقال للأول: وهذه قضايا وهميّة، أو يُقال: قضايا حسية وحكم الحس والوهم لا يُقبل إلاَّ في الحسيات، فلا يحكم في الوجود المطلق وتوابعه، لأنَّ ذلك معقول غير محسوس، فما به تُرَدُّ تلك القضايا الكلية يمكن أن يُقال في أمثالها من القضايا الكلية المتناولة لجميع الموجودات والمعلومات.

وأما **قوله** في بيان أنها كاذبة[1]: «**من المعلوم أنّ المحسوسات إذا كان لها مبادئ وأصول، كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسة، ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات، فلم يمكن أن يُتمثل[2] ذلك الوجود في الوهم**»./ ٦/ ٨٩

فيُقال له: هذا كلام على تقدير أن يكون للمحسوسات مَبادٍ لا يمكن تعلق الحس بها، وهذا هو رأس المسألة وأول النزاع، فإذا جعلتَ هذا حجة في إثبات مطلوبك فقد صادرت على المطلوب.

ثم يُقال لك: الوهم إنما يتصور عندك في الأمور الجزئية، وهذه القضايا كلية لا جزئية.

ويُقال لك أيضا: هذا بعينه يَرِدُ عليك في تقسيم الوجود إلى: قائم بنفسه وبغيره، وقديم ومحدث، وجوهر وعرض، وعلة ومعلول، ونحو ذلك، فإن ما ذكرته من هذه القضايا يتناول هذه.

---

(١) أي ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» (١/ ٤٠٣) وسبق ورود هذا النص (ص٢٠-٢١) وقابلته هناك على «الإشارات» (رشاد).

(٢) يتمثل: كذا في (هـ)، وفي (د): يتمكن. وسبق ورود الكلمة هكذا من قبل. وفي الإشارات: نتمثل. (رشاد).

ويُقال لك: ما تعني بقولك[١]: «**إن المحسوسات إذا كان لها مبادٍ وأصول كانت قبل المحسوسات**».

أتعني به أن ما أحسسناه له مباد وأصول لم نحسها؟ أم تعني به أن ما يمكن أن يُحس به يجب أن يكون له مبدأ لا يمكن الإحساس به؟.

فإن عنيت الأول فهو مسلَّم، لكن لا يلزم من عدم إحساسنا بها أن لا يكون الإحساس بها ممكنا، ولا يقول عاقل: إن كل ما لم نشهده الآن لا يمكن أن نشهده بعد الموت، أو في وقت آخر، فإنَّه ما من عاقل إلاَّ يُجوِّز أن يكون فوق الأفلاك ما لا نشهده الآن، بل يُجوِّز أن تكون هناك أفلاك ونجوم لا ندركها فضلاً عن غيرها.

٦/ ٩٠ وإن قال: إنَّه لا بدَّ أن يكون لكل ما يمكن أن يُحس به مبدأ لا/ يمكن أن نحس به، فهذا ممنوع، وهو رأس المسألة ولم يذكر عليه دليلا.

وهو في «إشاراته» لم يذكر على ذلك من الأدلة إلا ما ذكره الرازي وأمثاله، فإن قال[٢]: «**في الوجود وعلله[٣]: إنَّه قد يغلب[٤] على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا يناله الحس بجوهره، ففرض وجوده محال، وأن ما لا يتخصص بمكان أو يوضع بذاته[٥] كالجسم، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم، فلا حظَّ له من الوجود**».

---

(١) أي ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» (١/ ٤٠٣)، وسبق ورود هذا النص (ص٢٠) وفيه: «ومن المعلوم أن المحسوسات إذا كان لها مبادئ وأصول..» الخ. (رشاد).

(٢) في «الإشارات والتنبيهات» (٣، ٤/ ٤٣٥)، وسبق ورود هذا الكلام من قبل (٥/ ١٢٨)، وقابلته هناك على «الإشارات».

(٣) الإشارات: النمط الرابع: في الوجود وعلله.

(٤) الإشارات: أعلم أنه قد يغلب.

(٥) الإشارات: أو وضع بذاته.

قال[١]: «وأنت يتأتّى لك أن تتأمل نفس المحسوس، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء، فإنك، ومن يستحق أن يُخاطب، تعلمان أنَّ هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد، لا على الإشتراك[٢] الصرف، بل بحسب معنى واحد، مثل اسم الإنسان، فإنكما لا تشكان في أن وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود، فذلك المعنى الموجود لا يخلو: إما أن يكون بحيث يناله الحس، أو لا يكون. فإن كان بعيداً من أن يناله الحس فقد أخرج التفتش من المحسوسات ما ليس بمحسوس، وهذا/ أعجب. وإن كان محسوساً فله لا محالة: وضع، وأين، ومقدار معيَّن، وكيفٌ معيَّن، لا يتأتّى أن يحس، بل[٣] ولا أن يُتخيل إلاَّ كذلك، فإن كل محسوس وكل متخيل فإنَّه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الأحوال، وإذا كان كذلك لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال، فلم يكن مقولاً على كثيرين يختلفون[٤] في تلك الحال. فإذن الإنسان من حيث هو واحد بالحقيقة، بل من حيث الحقيقة الأصلية[٥] التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس، بل معقول صرف، وكذلك الحال في كل كليٍّ». ٦/ ٩١

فهذا لفظه، وأتباعه مشوا خلفه فأثبتوا ما ليس بمحسوس بإثبات الكليات المعقولة. وقد عُرف بالاضطرار أنَّ الكليات لا تكون كلية إلاَّ في العقل لا في الخارج، بل ليس في

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة (٣، ٤/ ٤٣٥-٤٣٧).

(٢) الإشارات (٣، ٤/ ٤٣٦): لا على سبيل الاشتراك.

(٣) بل: ساقطة من (د)، وأثبتها من (ر)، (هـ)، «الإشارات» (٣، ٤/ ٤٣٦). (رشاد).

(٤) (ر)، (هـ): على كثير يختلفون، الإشارات (٤،٣/ ٤٣٧): على كثيرين مختلفين. (رشاد).

(٥) الإشارات: بل من حيث حقيقته الأصلية.

الخارج كلي ألبتة، والذي يُقال أنَّه كلي طبيعي لا يوجد إلا معيّنا جزئياً، فما كان كلياً في العقل يوجد في الخارج معيّناً لا كلياً، كما قد بُسط في موضعه.

فهذا الكلام وأمثاله هو الذي يثبت به أن للموجود مبادئ لا يمكن أن يُحس بها.

وأما قوله: «إذا كانت للمحسوسات مبادئ كانت غير محسوسة» فتلبيس لأن لفظ «المحسوس» يُراد به ما هو محسوس لنا/ بالفعل وما يمكن إحساسه، ولا ريب أنَّ المحسوسات بالفعل لها مبادئ غير محسوسة. ٦/ ٩٢

لكن لم قلت: إن كل ما يمكن إحساسه له مبدأ لا يمكن إحساسه؟» هذا حكاية المذهب.

وأما قوله[1]: «ولهذا كان الوهم مساعداً للعقل في الأصول التي تنتج وجود تلك المبادئ، فإذا تعديا معاً إلى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلّم موجبه»، فهذا ممنوع. وقد عُرف أنَّ أدلته على إثبات ذلك من جنس هذه الأدلة التي أثبت بها الموجودات العقلية الثابتة في الخارج بإثبات كليات، وهو مثل إثباته لما كان خارج الذهن.

ثم يُقال له: الوهم المساعد للعقل: إن أردت به ما سمَّيته وهما، وهو ما يتصور في المحسوسات الجزئية معانِيَ غير محسوسة، كالصداقة والعداوة، فليس في هذه التصورات مقدمة تساعد على إثبات موجود لا يمكن الإحساس به، بل تلك المقدمات مثل إثبات الكليات وأمثالها ليس فيها مقدمة يتصورها هذا الوهم.

---

(١) أي ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» (١/ ٤٠٣)، وسبق ورود هذا النص من قبل: (ص٢١) وقابلته هناك على الإشارات. (رشاد).

وإن أردت بالوهم المساعد ما يقضي قضايا كلية، مثل قضاء الذهن بأنَّ بين هذا الإنسان وهذا الإنسان إنسانية مشتركة، ونحو ذلك، فهذه قضايا عقلية لا وهمية.

وأيضاً فالقاضي بإثبات إنسانية مطلقة هو القاضي بأن كل/ موجودَيْن لا بدَّ أن يكون أحدهما مبايناً للآخر أو محايثاً له، كما أنَّه هو القاضي بأن كل موجودين لا بدَّ أن يقارن وجود أحدهما الآخر أو يتقدم عليه، وأن كل موجود فلا بد أن يكون قائماً بنفسه أو بغيره. ٦/ ٩٣

فهذه القضايا الكلية إن سمّيتَها وهمية كانت العقليات هي الوهميات، وإن سميتها عقليات وقدَّرت تناقضها لزم تناقض العقليات.

واعلم أنَّ هؤلاء قد يجيبون بجواب يمكن أن يُجاب به كل من قدح في العقليات الكلية.

وقولك[1]: «**فإذا تعديا معا إلى النتيجة نكص الوهم**».

يُقال لك: ما الوهم الناكص؟ أهو الذي سمّيته وهماً؟ فذاك إنما يتصور معاني جزئية، فليس له في الكليات حكم: لا بقبول ولا ردّ، فلا يُقال فيه: لا يقبل ولا ينكص، كما لا يُقال في القضايا الكلية: إنَّ الحسَّ يقبلها ولا يردها، كما لا يُقال: إنَّ البصر يميِّز بين الأصوات، والسمع يميِّز بين الألوان.

وإن قلت: إنَّ العقل يثبت موجوداً معيناً لا يمكن الإشارة إليه، والوهم لا يتصور معينا لا يُشار إليه. / ٦/ ٩٤

---

(١) وهو كلامه الذي ورد قبل صفحات، وورد من قبل، (ص٢١) وقابلته هناك على «الإشارات» (١/ ٤٠٣). (رشاد).

فيُقال لك: العقل إنما يثبت أموراً كلية مطلقة، لا يثبت شيئاً معيناً إلاَّ بواسطة غيره، كالحس وتوابع الحس، ولهذا كان القياس العقلي المنطقي لا ينتج إن لم يكن فيه قضية كلية، وإذا أردنا أن ندخل شيئاً من المعينات تحت القضايا الكلية، فلا بدَّ من تصور للمعينات غير التصور للقضايا الكلية.

فإذا علمنا أنَّ كل شيء: فإما قائم بنفسه وإما بغيره، وأن كل موجود: فإمَّا واجب بنفسه وإما ممكن بنفسه، وأن كل موجود: فإما قديم وإما محدث، وأن كل موجود أو كل ممكن فهو: إما جوهر وإما عرض، وأردنا أن نحكم على معيَّن بأنه قديم أو محدث، أو جوهر أو عرض، أو واجب أو ممكن، أو نحو ذلك، فلا بد من أن نعيِّنه بغير ما به علمنا تلك القضية الكلية، فتصور المعيَّن الداخل في القضية الكلية شيء، وتصور القضية الكلية شيء آخر.

فليتدبر الفاضل هذا، ليتبين له أن من لم يثبت موجوداً يمكن الإحساس به لم يثبت إلاَّ قضايا كلية في الأذهان، كما يثبتون العدد المطلق، والمقدار المطلق، والحقائق المطلقة، والوجود المطلق، وكل هذه أمور ثابتة في الأذهان، لا موجودة في الأعيان.

ولهذا من أثبت أنَّ في الوجود موجوداً واجباً قديما، وقال: إنه يمتنع الإشارة إليه، امتنع أن يكون عنده معيَّناً مختصاً، ولزم أن يكون مطلقاً مجرداً في الذهن، فلا حقيقة له في الخارج. / ٦/ ٩٥

وهذا مذهب أئمة الجهمية، فإنهم يثبتون موجوداً مطلقاً يمتنع وجوده في الخارج، فابن سينا وأتباعه يقولون: هو وجود مطلق بشرط نفي جميع الأمور الثبوتية، وهو أبلغ الأقوال في كونه معدوماً، وآخرون يقولون: هو مطلق بشرط نفي الأمور الثبوتية والسلبية، لا بشرط شيء من الأمور الثبوتية والسلبية كما يقول هذا وهذا طائفة من ملحدة الباطنة ومن وافقهم من الصوفية.

ومن المعلوم أو الوجود المشروط فيه نفي هذا وهذا ممتنع، فكيف بالمشروط فيه النفي؟ فإن ما اشترط فيه العدم كان أَوْلى بالعدم مما لم يشترط فيه وجود ولا عدم، ومما اشترط فيه نفي الوجود والعدم جميعا، وهذا هو المطلق بشرط الإطلاق.

وهم يقررون في منطقهم ما هو متفق عليه بين العقلاء من أنَّ المطلق بشرط الإطلاق لا وجود له في الخارج، ويقررون أن الفصول المميِّزة بين موجودَيْن لا بد أن تكون أموراً وجودية، لا تكون عدمية، وهم لا يميِّزون الوجود الواجب عن الوجود الممكن إلا بأمور عدمية، ومن ظن أن مذهب ابن سينا إثبات وجود خاص بمنزلة الوجود المشروط/ بسلب جميع الحقائق، فجعل فيه وجوداً مشتركاً ووجوداً مختصاً، فلم يفهم مذهبه، كما فعل ذلك الطوسي منتصراً له فلم يفهم مذهبه. ٩٦/٦

والقونوي وأمثاله يقولون: هو المطلق لا بشرط، وهذا إما أن يكون ممتنعاً في الخارج، وإما أن يكون جزءاً من الممكنات، فيكون الواجب جزءاً من الممكنات.

وقد بُسط بيان تناقض أقوالهم في غير هذا الموضع، واعتبر ما ذكرناه من أنَّ كل ما يثبتونه بالبرهان القياسي فإنه قضايا كليّة مطلقة، بأنهم إذا أرادوا أن يعيِّنوا شيئاً موجوداً في الخارج داخلاً في تلك القضية الكلية، عيَّنوه إما بالحس الباطن أو الظاهر، إذ العقل يدرك الكليات والحس هو الذي يدرك الجزئيات، فإذا أثبتوا أنَّ الحركة الإرادية مسبوقة بالتصور، وأرادوا تعيين ذلك، عيَّنوا، إما نفس الإنسان فيشيرون إليها، وإما النفس الفلكية فيشيرون إلى الفلك.

وإن أثبتوا وجود موجود معيَّن في الخارج يدخل تحت هذه القضية من غير إشارة إليه تعذر ذلك عليهم.

وكذلك إذا ثبت بالعقل أنَّ الكل أعظم من الجزء، وأنَّ الأمور المساوية لشي واحد متساوية، وأن الشيء الواحد لا يكون موجوداً معدوماً، ونحو ذلك، فمتى أراد الإنسان إدخال معين في هذه القضية/ الكلية أشار إليه. والقضايا الكلية تارة يكون لجزئياتها وجود في الخارج، وتارة تكون مقدورة في الأذهان، لا وجود لها في الأعيان، وهذه كثيراً ما يقع فيها الغلط والالتباس. ٦/ ٩٧

وليس المقصود الأول بالعلم إلا علم ما هو ثابت في الخارج، وأما المقدَّرات الذهنية فتلك بحسب ما يخطر للنفوس من التصورات، سواء كانت حقاً أو باطلاً، وما يثبته هؤلاء النفاة من إثبات موجودٍ لا يمكن الإشارة إليه، ولا هو داخل العالم ولا خارجه عند التأمل والتدبير تبين أنَّه من المقدَّرات الذهنية، لا من الموجودات العينية.

وغير ابن سينا وأتباعه من المنطقيين، مثل أبي البركات صاحب «المعتبر» وغيره، لم يخرجوا هذه القضايا التي سمَّاها ابن سينا «وهميات» من الأوليّات البديهيات، كما أخرجها ابن سينا، وما أظن صاحب المنطق أرسطو أخرجها أيضا.

٦/ ٩٨ **وأما قوله**[١]: «**وهذا الضرب من القضايا**[٢] **أقوى في النفس من/ المشهورات التي ليست بأوّليه، وتكاد تشاكل الأوليات وتدخل في المشبَّهات بها**[٣]» إلى آخره[٤].

---

(١) أي ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» (١/ ٤٠٣-٤٠٤)، وسبق ورود هذا الكلام من قبل، (ص٢١). (رشاد).

(٢) انظر ما ذكرته من قبل (٦/ ٢١).

(٣) وتدخل في المشبهات بها، كذا في (هـ)، وفي «الإشارات» (١/ ٤٠٤)، وفي (ر): ويدخل في المشتبهات بها.

(٤) بعد عبارة (إلى آخره) يوجد سقط في نسخة (ر) وسأعتمد فيما يلي على نسخة (هـ) فقط.

يُقال له: هذا أيضاً مما يبين قوتها وصدقها، فإنهم اعترفوا بأنها أقوى من المشهورات التي ليست بأوَّلية، وهذه المشهورات عند أكثر العقلاء من العقليات الضروريات، فإذا كانت هذه أقوى منها لزم أن تكون أقوى من بعض العقليات الضروريات، وذلك يوجب صدقها.

وذلك أنّه قال[1]: «**فأما المشهورات فمنها هذه[2] الأوليات ونحوها مما يجب قبوله، لا من حيث هي واجب قبولها، بل من حيث عموم الاعتراف بها، ومنها الآراء المسماة بالمحمودة، وربما خصصناها باسم المشهورة، إذ لا عمدة لها إلاَّ الشهرة، وهي أن لو خُلي[3] الإنسان وعقله المجرد، ووهمه وحسه، ولم يؤدب بقبوله[4] قضايا ما والاعتراف بها، ولم يمكنه[5] الاستقرار بظنه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما في طبعه الإنساني[6] من الرحمة والخجل، والأنفة والحَمِيَّة، وغير ذلك -لم يقض بها الإنسان طاعةً لعقله أو وهمه/ وحسه[7]، مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان للإنسان[8] قبيح، وأن الكذب قبيح، ومن هذا[9] الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس، وليس شيء[10] من هذا يوجبه**

٦/ ٩٩

(١) في «الإشارات والتنبيهات» (١/ ٣٩٩-٤٠١).

(٢) الإشارات (١/ ٣٩٩): فأما المشهورات من هذه الجملة فمنها أيضاً هذه.

(٣) الإشارات (١/ ٤٠٠): وهي آراء لو خلي.

(٤) الإشارات: بقبوله.

(٥) الإشارات: ولم يمل.

(٦) الإشارات: ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان.

(٧) الإشارات: أو حسه.

(٨) للإنسان: ليست في الإشارات.

(٩) الإشارات: قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه ومن هذا.

(١٠) الإشارات: من الناس، وإن صرف كثيراً منهم عنه الشرع، من قبح ذبح الحيوان، اتباعاً لما في الغريزة من الرقة لمن تكون غريزته كذلك، وهم أكثر الناس، وليس شيء..

العقل الساذج، ولو توهم الإنسان نفسه، وأنَّه خلق دفعة، تام العقل، ولم يسمع أدباً، ولم يطع انفعالاً نفسانياً أو خلقاً[١]، لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء، بل أمكنه أن يجهله ويتوقف فيه[٢]، وليس كذلك حال قضائه، لأن[٣] الكل أعظم من الجزء. وهذه المشهورات قد تكون صادقة، وقد تكون كاذبة، وإن كانت[٤] صادقة فليست[٥] تنسب إلى الأوليات ونحوها، إذا لم تكن بيِّنة الصدق عند العقل الأول إلا بنظر[٦]، وإن كانت محمودة عنده، والصادق غير المحمود[٧]، وكذلك الكاذب غير الشنيع، ورب شنيع حق، ورب محمود كاذب / . ٦/ ١٠٠

والمشهورات[٨]: إما من الواجبات: وإما من التأديبات الصلاحية، وما تتطابق عليها الشرائع الإلهية[٩]، وإما خلقيات وانفعاليات، وإما استقرائيات، وهي: إما بحسب الإطلاق، وإما بحسب صناعة[١٠]».

---

(١) الإشارات (١/ ٤٠١): أو خلقياً.

(٢) في الإشارات: كذا في نسخة مثل الذي أثبتناه وفي نسخة: بل أمكنه أن يجهلها ويتوقف فيها.

(٣) الإشارات: أن.

(٤) الإشارات: إذا كانت.

(٥) الإشارات: ليست.

(٦) في نسخة من «الإشارات»: إلا بنظر وفكر.

(٧) الإشارات: المحمود.

(٨) الإشارات: فالمشهورات.

(٩) وإما من المسلمات .. الإلهية: كذا في نسخة من «الإشارات» وهناك اختلافات بين النسخ، انظر تعليقات المحقق: الإشارات (١/ ٤٠٢).

(١٠) الإشارات: وإما بحسب أصحاب صناعة-وفي نسخة: بصناعة، بدل: بحسب أصحاب صناعة-وملة.

قلت: ليس هذا موضع بسط القول...

قال ابن سينا[١]: «وأما القضايا الوهمية الصرفة فهي قضايا كاذبة، إلاَّ أن الوهم الإنساني يقضي بها قضاءً شديد القوة، لأنَّه ليس يقبل ضدها ومقابلها، بسبب أن الوهم تابع للحس، فما لا يوافق الحس لا يقبله الوهم، ومن المعلوم أنَّ المحسوسات إذا كان لها مبادىء وأصول كانت تلك قبل المحسوسات، ولم تكن محسوسة، ولم يكن/ وجودها على نحو وجود المحسوسات، فلم يمكن أن يُتمثل[٢] ٦/١٠١ ذلك الوجود في الوهم[٣]، ولهذا كان الوهم مساعداً للعقل في الأصول التي تنتج وجود تلك المبادىء، فإذا تعديا معاً إلى النتيجة نكص الوهم، وامتنع عن قبول ما سلّم موجبه. وهذا الضرب من القضايا أقوى في النفس من المشهورات التي ليست بأوَّلية، وتكاد تشاكل الأوَّليات، وتدخل في المشبَّهات بها، وهي أحكام للنفس في أمور متقدِّمة على المحسوسات، أوْ أعمّ منها، على نحو ما يجب أن لا يكون لها، وعلى نحو ما يجب أن يكون أو يظن[٤]. في المحسوسات، مثل اعتقاد

---

(١) عند عبارة (قال ابن سينا) أضفت ما أظنه كان في أصل الكتاب لأن ابن تيمية سوف يعلق عليه وقد ورد الكلام التالي من قبل (ص٢٠-٢١) وقابلته هناك على «الإشارات».

(٢) يتمثل: كذا وردت في كتابنا من قبل، وفي «الإشارات»: نتمثل.

(٣) ما بين (في الوهم)، و(لهذا كان الوهم) يوجد كلام في «الإشارات» نبهت عليه في تعليقاتي (ص٢١).

(٤) هنا ينتهي الكلام الذي نقلته من «الإشارات» وتعود إلينا نسخة (د) من جديد عن (ظ٢٤)، والكلام في أوله تابع لكلام ابن سينا في «الإشارات» وسبق وروده في (ص٢١) وقابلته على «الإشارات» هناك.

المعتقد أنه لا بد من خلاء ينتهي إليه الملاء إذا تناهى، وأنه لا بد في كل موجود من أن يكون[1] مشاراً إلى جهة وجوده».

فيُقال له: هذا الكلام إنَّما يصح أن لو ثبت وجود أمور لا يمكن الإحساس بها، حتى يكون حكم هذه في ما هو مقدَّم على تلك، أو ما هو أعم منها، وثبوت وجود هذه الأمور إنما يصح إذا ثبت إمكان ذلك، وإمكان ذلك إنَّما يصح إذا ثبت بطلان هذه القضايا التي يسمِّيها «الوهميات»، فلو أبطلت هذه الوهميات بإثبات ذلك لزم الدَّوْر، فإنَّ هذه القضايا تحكم بامتناع وجود ما لا يمكن الإشارة إليه، والمقدمات/ التي تثبت ذلك ليست مسلَّمة عندها، بل لا يمكن عندها تسليم ما يستلزم نقيض ذلك، فإنَّه قدح في الضروريات بالنظريات. ٦/ ١٠٢

وأيضاً فالوهم عندهم إنما يتصور معاني جزئية، وهذه قضايا كلية، فامتنع أن تكون وهمية.

وأيضاً فما يثبت به وجود هذه الموجودات قضايا سوفسطائية، كما بُيِّن في موضعه.

وأما قوله[2]: «وهذه الوهميات، لولا مخالفة السنن الشرعية لها، لكانت تكون مشهورة وإنما تثلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية».

فيُقال له: هذا من أصدق الدليل على صحتها، وذلك أنَّ هذه مشهورة عند جميع الأمم الذين لم تُغيَّر فطرتهم، وعند جميع الأمم المتَّبعين لسنن الأنبياء عليهم الصلاة

---

(١) وردت العبارة من قبل (٦/ ٢١) موجود أن يكون.

(٢) أي ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» (١/ ٤٠٤-٤٠٥)، وسبق ورود هذا الكلام من قبل، (ص٢١) وقابلته هناك على «الإشارات».

والسلام، من المسلمين واليهود والنصارى، وإنما يقدح فيها المبتدعة من أهل الديانات، كالمعتزلة ونحوهم[١].

وابن سينا لمّا كان من أتباع القرامطة الباطنية، وهو يعاشر أهل الديانات المبتدعين من الرافضة والمعتزلة، أو من فيه شعبة من ذلك،/ وهؤلاء يقولون: إن الله ليس فوق ١٠٣/٦ العرش، لم تكن هذه مشهورة عند هؤلاء.

ومن المعلوم، باتفاق هؤلاء وغيرهم، أنَّ الأنبياء لم يقدحوا في هذه القضايا، ولا أخبروا بما يناقضها، بل أخبار الأنبياء كلها توافق هذه القضايا.

والقرآن والتوراة والإنجيل فيها من الموافق لهذه القضايا ما لا يحصيه إلاَّ الله. وكذلك في الأخبار النبوية والآثار السلفية، بل لا يعرف عن أحد من الصحابة والتابعين وتابعيهم قول يناقض إثبات هذه القضايا.

وابن سينا وأمثاله مقرون بأن الكتب الإلهية إنما جاءت بما يوافق مذهب المثبتة للصفات والعلو، لا بما يناقض ذلك، وهم يسمُّون ذلك تشبيها، ويقولون: الكتب الإلهية إنما جاءت بالتشبيه، ويجعلون هذا ممَّا احتجوا به، كما قد حكينا كلامه في ذلك، وأنه احتج بذلك على هؤلاء الذين وافقوه على نفي الصفات والعلو.

وقال: إذا كان هذا التوحيد الحق، والأنبياء لم تخبر به بل بنقيضه، فكذلك في أمر المعاد، فكيف يَزْعُم مع هذا أنَّ السنن الشرعية والديانات الحقيقية منعت هذه أن تكون مشهورة؟[٢]

---

(١) في الأصل: وإنما يقدح فيها المعتزلة من أهل الديانات كالمعتزلة ونحوهم، ولعل الصواب ما أثبته، وانظر العبارات التالية حيث يقول: وهو يعاشر أهل الديانات المبتدعين..الخ. (رشاد).

(٢) يشير ابن تيمية بذلك إلى عبارة ابن سينا السابقة: (وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت تكون مشهورة، وإنما تثلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية). (رشاد).

فعُلم أنَّ المانع لشهرتها هو قولٌ لم يوجد عن الأنبياء وأتباع الأنبياء، وأن شهرتها إنما امتنعت بين هؤلاء الذين ابتدعوا قولاً ليس مشروعا،/ وحينئذ فيكون المانع من شهرتها عند من لم تشتهر عنده سنة بدعية لا شرعية، وديانة وضعها بعض الناس، ليست منقولة عن نبي من الأنبياء. ٦/ ١٠٤

ولا ريب أنَّ المشركين والمبدِّلين من أهل الكتاب لهم شرائع وديانات ابتدعوها ووضعوها، وتلك لا يجب قبولها عند العقلاء، وإنما يجب أن يُتبع ما يثبت نقله عن الأنبياء المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم.

وكذلك **قوله**[1] إنه: «**يثلم في شهرتها العلوم الحكمية**».

فيُقال له: قد نقل غيرك عن الفلاسفة القدماء أنهم كانوا يقولون بموجب هذه القضايا، كما بيَّن ذلك ابن رشد الحفيد وغيره، بل المنقول عن متقدمي الفلاسفة وأساطينهم قبل أرسطو، وعن كثير من متأخريهم، القول بما هو أبلغ من هذه القضايا، من قيام الحوادث بالواجب، وما يتبع ذلك، كما تقدم نقل بعض ذلك عنهم.

وقوله[2]: «**ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك، لشدة استيلاء الوهم**».

فيُقال له: هذا يدلُّ على تمكُّنها في الفطرة، وثبوتها في الجِبِلّة، وأنها مغروزة في النفوس، فمن دفع ذلك عن نفسه، لم يقاوم نفسه ولم يمكنه دفعها عن نفسه./ ٦/ ١٠٥

---

(١) أي ابن سينا، وسبقت هذه العبارة قبل صفحات (٦/ ١٠٣).

(٢) أي ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» (١/ ٤٠٥)، وسبق نقل كلامه ومقابلته على الإشارات (ص٢١).

وهذا حد العلم الضروري، وهو الذي يلزم نفس العبد لزوماً لا يمكنه معه دفعه عن نفسه، فإذا لم يمكن الإنسان أن يدفع هذه القضايا عن نفسه، ولا يقاوم نفسه في دفعها، تبين أنها ضرورية، وأن هؤلاء الدافعين لها يريدون تغيير فطرة الله التي فطر الناس عليها، وتغيير خلقه، كأمثالهم من الجاحدين المكذِّبين بالحق، الذين يكذبون بالحق المعلوم بالبهتان والسفسطة، وأنَّ قدحهم في هذه كقدح أمثالهم من السوفسطائية في أمثال هذه.

وأما قوله[1]: «لشدة استيلاء الوهم».

فقد قلنا غير مرة: قد فسَّروه بالقوة التي تتصور معاني جزئية في محسوسات جزئية، وهذا الوهم إنما تصرُّفه في الجزئيات من المعاني، وأمَّا هذه القضايا فهي قضايا كلية، فهي من حكم العقل الصريح، فالمخالف لها مخالف لصريح العقل، وهو المتّبع لقضايا الوهم الفاسد، فإنَّه يثبت موجوداً مطلقاً بشرط الإطلاق، أو موجوداً لا داخل العالم ولا خارجه، وهذا الموجود لا يثبته في الخارج إلاَّ الوهم والخيال الفاسد، لا يثبته لا عقل صريح ولا نقل صحيح، بل ولا وهم مطابق ولا خيال مستقيم، كما لا يثبته حِسٌّ سليم، فنفاة ذلك ينفون موجب العقل والشرع والحس السليم، والوهم المستقيم، والخيال القويم، ويثبتون ما لا يُدرك إلاَّ بوهم فاسد، وخيال فاسد. / ١٠٦/٦

وقوله[2]: «على أن ما يدفعه الوهم ولا يقبله إذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر».

---

(١) أي ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» (١/ ٤٠٥)، وسبق نقل كلامه هذا (ص٢١).

(٢) أي ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» (١/ ٤٠٥)، وسبق ذكر هذا الكلام (ص٢١-٢٢).

فيُقال له: هذا أيضاً حجة عليكم، فإنَّ المنازع يقول: إنه لم يقم دليل شرعي ولا عقلي على إثبات موجود لا يمكن أن يُعرف بالحس بوجه من الوجوه، وإن كان لا يمكن أن يعرفه كثير من الناس بحسه، ولا يمكن أن يُعرف بالحس في كثير من الأحوال.

وقد عُرف من مذهب السلف وأهل السنة والجماعة أنَّ الله يمكن أن يُرى في الآخرة، وكذلك الملائكة والجن يمكن أن تُرى، وما يقوم بالمرئيات من الصفات يمكن أن يعرف بطريقها، كما تعرف المسموعات بالسمع، والملموسات باللمس، ويقول: إنَّ الرسل صلوات الله عليهم قسَّموا الموجودات إلى غيب وشهادة، وأمروا الإنسان بالإيمان بما أخبروا به من الغيب.

وكون الشيء شاهداً وغائباً أمر يعود إلى كونه الآن مشهوداً أو ليس الآن بمشهود، فما لم يكن الآن مشهوداً يمكن أن يُشهد بعد ذلك، بخلاف هؤلاء النفاة، فإنهم قسَّموا الموجودات في الخارج إلى محسوس، وإلى معقول لا يمكن الإحساس به بحال.

وهذا مما ينفيه صريح العقل لا مما يثبته، وإنما المعقول الصرف ما كان ثابتاً في العقل كالعلوم الكلية، وليس للكليات وجود في الخارج، مع أنَّه قد يُقال: إنه يمكن الإحساس بها أيضاً، إذا أمكن الإحساس/ بمحلها، كما يمكن الإحساس بأمثالها من الأعراض، كالعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك. ٦/١٠٧

لكن نحن لا نحس الآن بهذه الأمور بالحس الظاهر، وعدم إحساسنا الآن بذلك، لا يمنع أن الملائكة يمكنها الإحساس بذلك، وأنه يمكننا الإحساس بذلك في حال أخرى، وأنه يمكن كل واحد أن يحسَّ بما في باطن غيره، كما يمكنه الإحساس الآن بوجهه وعينه، وإن كان الإنسان لا يرى وجهه وعينه، فقد يشهد الإنسان من غيره ما لا يشهده من نفسه، وقد بسط الكلام على هذه الأمور في غير هذا الموضع.

وأيضاً فالحس نوعان: حس ظاهر يحسه الإنسان بمشاعره الظاهرة فيراه ويسمعه ويباشره بجلده، وحس باطن كما أنَّ الإنسان يحس بها في بطنه من اللذة والألم، والحب والبغض، والفرح والحزن، والقوة والضعف، وغير ذلك.

والروح تحس بأشياء لا يحس بها البدن، كما يحس من يحصل له نوع تجريد، بالنوم وغيره، بأمور لا يحس بها غيره.

ثم الروح بعد الموت تكون أقوى تجرداً، فترى بعد الموت وتحس بأمور لا تراها الآن ولا تحس بها.

وفي الأنفس من يحصل له ما يوجب أن يرى بعينه ويسمع بأذنه ما لا يراه الحاضرون ولا يسمعونه، كما يرى الأنبياء الملائكة ويسمعون/ كلامهم، وكما يرى كثير من الناس ١٠٨/٦ الجن ويسمعون كلامهم.

وأمَّا ما يقوله بعض الفلاسفة: إنَّ هذه المرئيات والمسموعات إنَّما هي في نفس الرائي لا في الخارج، فهذا مما قد عُلم بطلانه بأدلة كثيرة، وقد بُسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع.

ومن كان له نوع خبرة بالجن: إمَّا بمباشرته لهم في نفسه وفي الناس، أو بالأخبار المتواترة له عن الناس، علم من ذلك ما يوجب له اليقين التام بوجودهم في الخارج، دع ما تواتر من ذلك عن الأنبياء.

وكذلك ما تواتر عن الأنبياء من وصف الملائكة هو ما يُوجب العلم اليقيني بوجودهم في الخارج، كقصة ضيف إبراهيم المكرمين، ومجيئهم إلى إبراهيم، وإتيانه لهم بالعجل السمين ليأكلوه، وبشارتهم لسارة بإسحاق ويعقوب، ثم ذهابهم إلى لوط، ومخاطبتهم له، وإهلاك قرى قوم لوط، وقد قصَّ الله هذه القصة في غير موضع.

وكذلك قصة مريم وإرسال الله إليها جبريل في صورة بشر حتى نفخ فيها الروح، وكذلك قصة إتيان جبريل إلى النبي ﷺ: تارة في صورة أعرابي[١]. / ١٠٩/٦

وتارات في صورة دحية الكلبي[٢].

فمن علم أنَّ الروح قد تحسُّ بما لا يحس به البدن، وأنَّ من الناس من يحس بروحه وبدنه ما لا يحسه غيره من الناس- توسع له طرق الحس، ولم ير الحس مقصوراً على ما يحبه جمهور الناس في الدنيا بهذا البدن، فإنَّ هذا الحس إنما يدرك بعض الموجودات.

وحينئذ فإذا قيل: إنَّ كل قائم بنفسه أو كل موجود يمكن الإحساس به، فإنَّه يُراد بذلك ما هو أعم من هذا الحس، بحيث يدخل في ذلك هذا وهذا، وليس للنفاة دليل على إثبات ما ليس بمحسوس بهذا الحس، والعقليات التي يثبتونها إنما هي الكليات الثابتة في الذهن، وتلك في الحقيقة وجودها في الأذهان لا في الأعيان. / ١١٠/٦

وهذا منتهى ما عند ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة، ولهذا كان كمال الإنسان عندهم أن يصير عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود، ويجعلون النعيم والعذاب أمرين قائمين بالنفس، من جملة أعراضها، لا ينفصل شيء من ذلك عنها، وقد بيَّنا بعض ما في هذا القول من الضلال في غير هذا الموضع.

ولهذا جعل في منطقه العلوم اليقينية العقلية في هذه العقليات، ونفى أن تكون المشهورات العملية من اليقينيات، ونفى أن يكون ما يثبت الموجودات الحسية الغائبة من اليقينيات، وسمى هذه وهميات، فبإنكاره هذا أنكر الموجودات الغائبة عن

---

(١) رواه البخاري (٢)، ومسلم (٨).

(٢) رواه مسلم (٢٤٥١).

إحساس أكثر الناس في هذه الدنيا، فلم يصدِّق بالموجودات الغائبة، ولا بكثيرٍ مما يشاهد في هذا العالم من الملائكة والجن وغير ذلك، وبإنكاره المشهورات أن تكون يقينية أنكر موجب القوة العملية في النفس التي بها تستحسن ما ينفعها من الأعمال، وتستقبح ما يضرها، فأخرج الأعمال التي لا تكمل النفس إلاَّ بها من أن تكون يقينية، كما أخرجها من أن تكون من الكمال، ولم يجعل كمال النفس إلاَّ مجرد، علم مجرد لا حب معه لله تعالى في الحقيقة، وإنما الأعمال عندهم لأجل إعداد النفس لنيل ما يظنونه كمالاً من العلم.

وهذا العلم الذي يدَّعونه غالبه جهل، وما فيه من العلم فليس علماً/ بموجودات ١١١/٦ معينة، وإنما هو علم أمور مطلقة في الذهن لا وجود لها في الخارج، فلم يحصل له من الكمالات العلمية والعملية ما يوجب سعادتهم في الآخرة، ولا نجاتهم من النار، وكان كثير من اليهود والنصارى أقرب إلى السعادة والنجاة منهم، كما قد بسط في موضعه.

والمقصود هنا أنَّ الناس متفقون على أنَّ حكم الذهن بأنه ما من موجودٍ قائمٍ بنفسه إلا ويمكن الإشارة إليه، وأنه يمتنع وجود موجودَيْن ليس أحدهما مبايناً للآخر ولا محايثا له، بل أن صانع العالم- فوق العالم ليس مما تواطأ عليه الناس وقَبِلَه بعضهم عن بعض، كقول النفاة: إنه يمكن وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، بل ذلك مما أقرَّ به بفِطرِهم، وعرفوه ببدائه عقولهم، وضرورات قلوبهم.

والقادحون فيها يسلِّمون ذلك، ويدَّعون أن فِطَر الناس أخطأت في هذا الحكم، وأنه من حكم الوهم والخيال الباطل.

فإذا كانوا معترفين بأنَّ هذا مما أقرُّوا به بلا مواطأة، لم يمكن أن يُقال: إنهم كذبوا على فطرهم، لأنَّ هؤلاء القائلين بذلك أضعاف أضعاف أهل التواتر، بل هم جماهير بني آدم، فإذا قالوا: إن هذا أمر نجده في قلوبنا وفطرتنا، وجب تصديقهم في ذلك.

١١٢/٦ وحينئذ فلا يجوز إبطال هذه القضايا البديهية بقضايا نظرية،/ لأنَّ البديهيات أصل للنظريات، فلو جاز القدح بالنظريات في البديهيات، والنظريات لا تصح إلاَّ بصحة البديهيات، كان ذلك قدحاً في أصل النظريات، فلزم من القدح في البديهيات بالنظريات فساد النظريات، وإذا فسدت لم يصح القدح بها، وهو المطلوب.

فهذا ونحوه يبيّن أنه لا تسمع من النفاة حجة على إبطال مثل هذه القضية البديهية، ثمَّ يبين فساد ما استُدل به على بطلان ذلك.

[الرد على قول الرازي: لو كان العلو بديهيا لامتنع اتفاق الجمع العظيم على إنكاره وهم من سوى الحنابلة والكرامية]

فأما قول الرازي[1]: «لو كان بديهيا لامتنع اتفاق الجمع العظيم على إنكاره، وهم ما سوى الحنابلة والكرَّامية».

فعنه أجوبة:

[من وجوه]

أحدها[2]: أن يُقال: من المعلوم أنَّ هذا لا ينكره إلاَّ من يقول بأن الله ليس داخل العالم ولا خارجه، وينكرون أن يكون الله نفسه فوق العالم، فإنهم يقولون: لو كان فوق العرش لكان مبايناً له بالجهة مشاراً إليه، وذلك ممتنع عندهم، فيجوِّزون وجود

---

(١) وهو في كتابه «الأربعين في أصول الدين» (ص١٠٦) = لباب الأربعين، (ص٣٠٤) وسبق ورود هذا النص (ص٩).

(٢) يستمر الوجه الأول من وجوه رده على عبارة الرازي هذه حتى (ص٢٦٧) من هذا الجزء.

موجودَيْن ليس أحدهما مبايناً للآخر ولا مداخلاً له، ووجود موجود قائم بنفسه لا يُشار إليه، ويقولون: الباري ليس مبايناً للعالم ولا مداخلاً له.

وطائفة من الفلاسفة تقول مثل ذلك فيما تثبته من العقول والنفس الناطقة، ولهم في النفس الفلكية قولان. / ٦/ ١١٣

وإذا كان كذلك، فجماهير الخلائق يخالفون هؤلاء، ويقولون بأنَّ الله نفسه فوق العالم، وإذا كان الله نفسه فوق العالم، فإن كان ذلك مستلزماً لجواز الإشارة إليه، وأن يكون مبايناً للعالم بالجهة، فلازم الحق حق، وامتنع حينئذ وجود موجود لا مباين للعالم ولا محايث له ولا يُشار إليه، وإن أمكن أن يكون هو نفسه فوق العالم، ويكون مع ذلك غير مشار إليه ولا مباين للعالم بالجهة- بطل قول هؤلاء النفاة، فإنهم إنما نفوا أن تكون نفسه فوق العالم، لأنَّ ذلك عندهم مستلزم لكونه مشاراً إليه، ومبايناً للعالم بالجهة، وإذا بطل قولهم حصل المقصود، ولم يكن إلى هذه المقدمات الضرورية حاجة.

فالمقصود أنه لا يوافقهم على أنه ليس فوق العالم إلاَّ أقل الناس، ومن لم يوافقهم على ذلك، فإما أن ينكر وجود موجودَيْن: ليس أحدهما مبايناً للآخر ولا محايثاً له، وإما أن لا ينكر ذلك، فإن لم ينكر ذلك، مع إنكار قولهم بأنَّه ليس فوق العالم، كان إنكاره لقولهم أعظم من ترك إنكاره لما يبطل قولهم.

فإن المقصود ما يبطل قولهم، فإذا كان الناس: إما منكر له، وإما منكر لما يستلزم إبطاله، ثبت اتفاق جمهور الناس على إنكاره، وهو المطلوب.

ثم يُقال: هذه القضية قد صرَّح أئمة الطوائف الذين كانوا قبل أن يخلق الله الكرَّامية والحنبلية بأنها قضية بديهية ضرورية، فمن ذلك ما/ ذكره عبد العزيز بن يحيى المكي ٦/ ١١٤

المشهور صاحب «الحيدة»[1]، وهو من القدماء الذين لقوا الشافعي ومن هو أقدم من الشافعي، وهو من مشاهير متكلمي أهل السنة الذين اتفقت الأشعرية مع سائر الطوائف المثبتة على تعظيمه واتِّباعه.

[كلام عبد العزيز الكناني في «الرد على الزنادقة والجهمية» في مسألة الاستواء والعلو]

قال في «الرد على الزنادقة والجهمية»: «زعمت الجهمية في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ [طه:٥] إنما المعنى: استولى، كقول العرب: استوى فلان على مصر، استوى فلان على الشام، يريد: استولى عليها»

قال: «فيُقال له: هل يكون خلقٌ مِنْ خَلْقِ الله أتت عليه مدة ليس الله بمستولٍ عليه. فإذا قال: لا. قيل له: فمن زعم ذلك؟ فَمَنْ قَوْلُهُ: من زعم ذلك فهو كافر،

(١) عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز الكناني المكي، فقيه من أصحاب الإمام الشافعي ومن معاصريه، كان يلقب بالغول لدمامة منظره، نفى الذهبي أن يكون كتاب «الحيدة» له، مع شهرة نسبته إليه، (ت: ٢٤٠هـ) انظر ترجمته في: «طبقات الشافعية» (٢/ ١٤٤-١٤٥)، و«تهذيب التهذيب» (٦/ ٣٦٣-٣٦٤) (وقال ابن حجر: وهو صاحب كتاب الحيدة)، و«ميزان الاعتدال» (٢/ ٦٣٩)، و«تاريخ بغداد» (١٠/ ٤٤٩-٤٥٠) (وفيه: وهو صاحب كتاب الحيدة)، و«شذرات الذهب» (٢/ ٩٥) (وقال: هو صاحب كتاب الحيدة)، و«العبر» (١/ ٤٣٤)، و«معجم المؤلفين» (٥/ ٢٦٣)، و«الأعلام» (٤/ ١٥٤-١٥٥) وتكلم بروكلمان في ملحق كتاب تاريخ الأدب العربي (١/ ٢٠٦) عن نسخة خطية من كتاب «الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن» له وذكره ابن النديم في «الفهرست» (ص٧١٤) وقد نقل ابن تيمية نصوصاً من كتاب «الحيدة» وعلّق عليها تعليقاً طويلاً فيما سبق، انظر هذا الكتاب (٢/ ٢٤٥)، وانظر تعليق ابن تيمية (٢/ ٢٥١-٢٨٢). (رشاد).
قلت: وقد طبع الكتاب عدّة مرات.

يُقال له: يلزمك أن تقول: إن العرش قد أتت عليه مدة ليس الله بمستولٍ عليه، وذلك أنَّ الله تبارك وتعالى أخبر أنه خلق العرش قبل خلق السموات والأرض، ثم استوى عليه بعد خلق السموات والأرض. / ٦/ ١١٥

قال الله عز وجل: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود:٧] فأخبر أن العرش كان على الماء قبل السموات والأرض.

ثم قال: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ ٱلرَّحْمَـٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴿٥٩﴾﴾ [الفرقان:٥٩]، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ [غافر:٧]، وقوله: ﴿ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَـٰوَٰتٍ ۚ﴾ [البقرة:٢٩]، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾ [فصلت:١١].

فأخبر أنه استوى على العرش، فيلزمك أن تقول: المدة التي كان على العرش فيها قبل خلق السموات والأرض ليس الله بمستولٍ عليه، إذ كان استوى على العرش معناه عندك: استولى، فإنما استولى بزعمك في ذلك الوقت لا قبله.

وقد روى عمران بن حصين عن النبي ﷺ أنه قال: اقبلوا البشرى يا بني تميم. قالوا: قد بشرتنا فأعطنا. قال: اقبلوا البشرى يا أهل اليمن قالوا: قد قبلنا، فأخبِرنا عن أول هذا الأمر كيف كان./ قال: كان الله قبل كل شيء وكان عرشه على الماء ٦/ ١١٦ وكتب في اللوح ذكر كل شيء[1].

---

(١) رواه البخاري (٣٠١٩).

وروى عن أبي رزين -وكان يعجب النبي ﷺ مسألته- أنه قال: يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض؟ قال: كان في عماء، ما فوقه هواء، وما تحته هواء، ثم خلق العرش على الماء»[١].

قال: «فقال الجهمي: أخبرني كيف استوى على العرش؟ أهو كما يُقال: استوى. فلان على السرير، فيكون السرير قد حوى فلانا وحده إذا كان عليه، فيلزمك أن تقول: إنَّ العرش قد حوى الله وحده إذا كان عليه، لأنَّا لا نعقل الشيء على الشيء إلاَّ هكذا. قال: فيُقال له: أما قولك: كيف استوى؟ فإن الله لا يجري عليه: كيف، وقد أخبرنا أنه استوى على العرش، ولم يخبرنا كيف استوى، فوجب/ على المؤمنين أن يصدِّقوا ربهم باستوائه على العرش، وحرَّم عليهم أن يصفوا كيف استوى، لأنه لم يخبرهم كيف ذلك، ولم تره العيون في الدنيا فتصفه بما رأت، وحرَّم عليهم أن يقولوا عليه من حيث لا يعلمون، فآمنوا بخبره عن الاستواء، ثم ردوا علم كيف استوى إلى الله، ولكن يلزمك أيها الجهمي أن تقول: إن الله محدود، وقد حوته الأماكن، إذ زعمت في دعواك أنه في الأماكن، لأنه لا يُعقل شيء في مكان إلاَّ والمكان قد حواه، كما تقول العرب: فلان في البيت، والماء في الجب، فالبيت قد حوى فلانا، والجب قد حوى الماء، ويلزمك أشنع من ذلك، لأنك قلت أفظع مما قالت به النصارى، وذلك أنهم قالوا: إن الله عز وجل في عيسى، وعيسى بدن إنسان واحد، فكفروا بذلك، وقيل لهم: ما أعظم الله إذ جعلتموه في بطن مريم!

١١٧/٦

---

(١) رواه الترمذي (٣١٠٩)، وابن ماجه (١٨٢)، وابن أبي عاصم في «السنة» (٦١٢)، والإمام أحمد (٤/ ١١-١٢)، وابنه في «السنة» (٤٥٠)، والطبراني في «الكبير» (٤٦٨، ١٩/ ٢٠٧)، وابن حبان في «الصحيح» (٦١٤١)، وأبو الشيخ في «العظمة» (١/ ٣٦٣-٣٦٤) بسند ضعيف.

وأنتم تقولون: إنَّه في كل مكان، وفي بطون النساء كلهن، وبدن عيسى وأبدان الناس كلهم. ويلزمك أيضاً أن تقول: إنه في أجواف الكلاب والخنازير لأنها أماكن، وعندك أنَّ الله في كل مكان، تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا! فلما شنعت مقالته، قال: أقول: إنَّ الله في كلِّ مكان، لا كالشيء في الشيء، ولا كالشيء على الشيء، ولا كالشيء خارجاً عن الشيء، ولا مبايناً للشيء. قال: فيُقال له: أصل قولك: القياس والمعقول، فقد دللت بالقياس والمعقول على أنك لا تعبد شيئاً، لأنَّه لو كان شيئاً داخلاً[1]، فمن القياس والمعقول أن يكون داخلاً في الشيء أو/ خارجاً منه، فلمَّا لم يكن في قولك شيئاً استحال أن يكون كالشيء في الشيء أو خارجاً من الشيء، فوصفت لعمري ملتبساً لا وجود له، وهو دينك، وأصل مقالتك: التعطيل». ١١٨/٦

فهذا كلام عبد العزيز يبيِّن أن القياس المعقول يُوجب أن ما لا يكون في الشيء ولا خارجاً منه، فإنه لا يكون شيئاً، وأنَّ ذلك صفة المعدوم[2] الذي لا وجود له.

والقياس هو الأقيسة العقلية، والمعقول هو العلوم الضرورية، وعبد العزيز هذا قبل وجود الحنبليَّة والكرَّامية كما تقدم.

وقال أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاب، إمام الحارث المحاسبي، وأبو العباس القلانسي، والأشعري، وأمثالهم، وممن ذكر ذلك عنه أبو بكر بن فورك فيما جمعه من كلامه، فإنه جمع من كلامه، وجمع كلام الأشعري أيضا، وبيَّن اتفاقهما في عامة أصولهما.

---

(١) هذه العبارة صححها الفاضل ناصر بن حمد الفهد في كتابه «صيانة مجموع الفتاوى من السقط والتصحيف» (ص٤٩) إلى ما يأتي (لأنه لو كان شيئاً، ما خلا في القياس والمعقول: أن يكون داخلاً في الشيء)، وقد صححه من مخطوطة كتاب «نقض التأسيس».

(٢) في الأصل العبارة كالتالي: (لا يكون شيئاً، وأن ذلك صفة [توجب أن ما لا يكون في الشيء ولا خارجاً منه فإنه لا يكون شيئاً وإن ذلك صفةً] المعدوم) وما بين [ ] مكرر بسبب انتقال نظر الناسخ من «صيانة مجموع الفتاوى» (ص٤٩).

[كلام ابن كلاب في مسألة العلو]

قال ابن كُلاَّب: «وأخرج من النظر والخبر قول من قال: لا في العالم ولا خارج منه، فنفاه نفياً مستوياً، لأنَّه لو قيل له: صفه بالعدم، ما قدر أن يقول فيه أكثر منه، ورد أخبار الله نصاً، وقال في ذلك ما لا يجوز في خبر ولا معقول، وزعم أنَّ هذا هو التوحيد الخالص. والنفي الخالص عندهم هو الإثبات الخالص، وهم عند أنفسهم قيَّاسون».

٦/١١٩ قال: «فإن قالوا: هذا إفصاح منكم بخلو الأماكن منه، وانفراد/ العرش به. قيل: إن كنتم تعنون خلو الأماكن من تدبيره، وأنَّه عالم بها، فلا. وإن كنتم تذهبون إلى خلوها من استوائه عليها كما استوى على العرش، فنحن لا نحتشم أن نقول: استوى الله على العرش، ونحتشم أن نقول: استوى على الأرض، واستوى على الجدار، وفي صدر البيت».

وقال أيضاً أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاَّب: «ويُقال لهم: أهو فوق ما خلق؟ فإن قالوا: نعم. قيل: ما تعنون بقولكم: إنه فوق ما خلق؟ فإن قالوا: بالقدرة والعزَّة، قيل لهم: ليس عن هذا سألناكم. وإن قالوا: المسألة خطأ. قيل: فليس هو فوق. فإن قالوا: نعم، ليس هو فوق. قيل لهم: وليس هو تحت. فإن قالوا: ولا تحت، أَعْدَموه لأن ما كان لا تحت ولا فوق فعدمٌ، وإن قالوا: هو فوق وهو تحت. قيل لهم: فوق تحت، وتحت فوق».

وقال أيضاً: «يُقال لهم: إذا قلنا: الإنسان لا مُماسٌّ ولا مباين للمكان، فهذا محال، فلا بدَّ من نعم. قيل لهم: فهو لا مماس ولا مباين؟ فإذا قالوا: نعم. قيل لهم:

فهو بصفة المحال من المخلوقين الذي لا يكون ولا يثبت في الوهم؟ فإذا قالوا: نعم. قيل: فينبغي أن يكون بصفة المحال [من كل جهة كما كان بصفة المحال][1] من هذه الجهة. وقيل لهم: أليس لا يُقال لما ليس بثابت في الإنسان: مُماسٌّ ولا مباين؟ فإذا قالوا: نعم. قيل: فأخبرونا عن معبودكم: مماس هو أو مباين؟ فإذا قالوا: لا يُوصف بهما، قيل لهم:/ فصفة إثبات الخالق كصفة عدم المخلوق، فلم لا تقولون: عَدِمَ، كما تقولون للإنسان: عَدِمَ، إذا وصفتموه بصفة العدم؟ وقيل لهم: إذا كان عدم المخلوق وجوداً له، [كان جهل المخلوق علماً له؛ لأنكم وصفتم العدم الذي هو للمخلوق وجوداً له][1] فإذا كان العدم وجوداً كان الجهل علماً، والعجز قوة». ١٢٠/٦

وقد ذَكَر هذا الكلام وأشباهه، ذكره عنه أبو بكر بن فورك في الكتاب الذي أفرده لمقالاته، وقال فيه: إنه أحب من سمَّاه من أعيان أهل عصره: «أن أجمع له متفرق مقالات أبي محمد بن كُلاَّب، شيخ أهل الدين، وإمام المحققين، المنتصر للحق وأهله، المبيِّن بحجج الله، الذاب عن دين الله، لما منَّ به الله تعالى من معالم طرق دينه الحق، وصراطه المستقيم، السيف المسلول على أهل الأهواء والبدع، الموفَّق لاتّباع الحق، والمؤيد بنصرة الهدى والرشد» وأثنى عليه ثناءً عظيماً.

قال: «**وكان ذلك على أثر ما جمعت من متفرق مقالات شيخنا الأشعري**».

قال: «**ولما كان الشيخ الأول، والإمام السابق، أبو محمد عبد الله ابن سعيد، الممهِّد لهذه القواعد، المؤسِّس لهذه الأصول، والفاصل بحسن ثنائه بين حجج الحق وشبه الباطل، بالتنبيه على طرق الكلام فيه، والدال على موضع الوصل والفصل، والجمع والفرق، الفاتق لرتق الأباطيل، والكاشف عن لبس ما زخرفوا وموهوا**» وذكر كلاماً طويلاً في الثناء عليه. / ١٢١/٦

---

(١) ما بين [ ] أضافه صاحب «صيانة مجموع الفتاوى» من مجموع الفتاوى (٥/ ٣١٨، ٣١٩).

والمقصود أن ابن كُلاَّب إمام الأشعري وأصحابه، ومن قبلهم كالحارث المحاسبي وأمثاله، يبين أن من قال: لا هو في العالم ولا خارج منه، فقوله فاسد، خارج عن طريق النظر والخبر، وأنه قد رد خبر الله نصاً، ولو قيل له: صِفْهُ بالعدم، ما قدر أن يقول أكثر منه، وأنَّه قال: ما لا يجوز في خبر ولا معقول، وأنهم قالوا: هذا هو التوحيد الخالص، وهو النفي الخالص، فجعلوا النفي الخالص هو التوحيد الخالص.

وهذا الذي قاله هو الذي يقوله جميع العقلاء، الذين يتكلمون بصريح العقل، بخلاف من تكلم في المعقول بما هو وهم وخيال فاسد.

ولذلك قال: «**إذا قالوا: ليس هو فوق وليس هو تحت، فقد أعدموه، لأنَّ ما كان لا تحت ولا فوق فعدَمٌ**».

وهذا كله يناقض قول هؤلاء الموافقين للمعتزلة والفلاسفة، من متأخري الأشعرية، ومن وافقهم من الحنبلية والمالكية والحنفية والشافعية، وغيرهم من طوائف الفقهاء، الذين يقولون: ليس هو تحت وليس هو فوق.

وذكر حجة ثالثة فقال: «**أنتم تصفونه بالصفات الممتنعة، التي مضمونها الجمع بين المتقابلَيْن في الموجودات، فيلزمكم أن تصفوه بسائر المتقابلات**».

قال: «فيُقال لهم: إذا قلنا: الإنسان -يعني: وغيره من الأعيان القائمة بأنفسها- لا مماس ولا مباين للمكان، فهذا محال باعترافهم».

[تعليق ابن تيمية]

٦/ ١٢٢ وهم يقولون: إنَّه لا مماس ولا مباين للمكان، فيصفونه بالصفة / المستحيلة الممتنعة في المخلوق، التي لا تثبت في التوهم، ويقولون: يجوز أن نصفه بما يمتنع تصوره وتوهمه

في غيره من هذه السلوب، فإذا جوَّزوا أن يُوصف بما يمتنع تصوره في سائر الموجودات، فليصفوه بسائر الممتنعات من الموجودات، فيقولوا: لا هو قديم ولا محدث، ولا قائم بنفسه ولا بغيره، ولا متقدم على غيره ولا مقارن له، ونحو ذلك، ويقولوا: هذه إنما يمتنع في غيره من الموجودات لا فيه. وحينئذ فيقولون: لا هو حيّ ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، ولا موجود ولا معدوم، وهذا منتهى قول القرامطة، وهو جمع النقيضين، أو رفع النقيضين.

ومن المعلوم أنَّ العقل إذا جزم بامتناع اجتماع الأمرين، أو امتناع ارتفاعهما، سواء كان أحدهما وجوداً والآخر عدما، وهو التناقض الخاص، أو كانا وجودين، فإنَّا نعلم ذلك ابتداءً بما نشهده في الموجودات التي نشهدها، كما أنَّ ما يثبت من الصفات كالحياة والعلم والقدرة والكلام وأمثال ذلك، إنما نعلمه ابتداء بما نعلمه في الموجودات التي نعرفها، ثمَّ إذا أخبرنا الصادق المصدوق عن الغيب الذي لا نشهده، فإنما نفهم مراده الذي أراد أن يُفهمنا إياه لَمَّا بَيَّن ما أخبر به من الغيب، وبَيَّن ما علمناه في الشاهد من القَدْر الجامع الذي فيه نوع تناسب وتشابه، فإذا أخبرنا عمَّا في الجنة من الماء واللبن والعسل والخمر والحرير والذهب، لم نفهم ما أراد إفهامنا إن لم نعلم هذه الموجودات في الدنيا، ونعلم أن بينها وبين ما في الجنة قَدْراً مشتركا وتناسباً/ وتشابها يقتضي أن نعلم ما أراد بخطابه، وإن كانت تلك الموجودات مخالفة لهذه من وجه آخر. ٦/ ١٢٣

كما قال ابن عباس: ليس في الدنيا مما في الجنة إلاَّ الأسماء. رواه الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس، وقد رواه غير واحد منهم محمد ابن جرير الطبري في التفسير في قوله: ﴿وَأُتُوا بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ [البقرة:٢٥] [١].

---

(١) ابن جرير (١/ ٤١٦) ط.التركي، وابن أبي حاتم (١/ ٦٦)، وهنّاد (٣، ٨)، والبيهقي في «البعث» (٣٦٨)، ومسدد كما في «المطالب العالية (٥٢٠٢).

وإذا كان بين المخلوق والمخلوق قدرٌ فارق مع نوع من إثبات القدر المشترك، الذي يقتضي التناسب والتشابه من بعض الوجوه، فمعلوم أنَّ ما بين الخالق والمخلوق من المفارقة والمباينة أعظم مما بين المخلوق والمخلوق، فهذا مما يوجب نفي مماثلة صفاته لصفات خلقه، ويوجب أن ما بينهما من المباينة والمفارقة أعظم مما بين مخلوق ومخلوق، مع أنَّه لولا أن بين مسمَّى الموجود والموجود، والحيّ والحيّ، والعليم والعليم، والقدير والقدير، وأمثال ذلك من المعنى المتفق المتواطىء المناسب والمتشابه،/ ما يوجب فهم ٦/ ١٢٤ المعنى لم يفهمه، ولا أمكن أن يفهم أحد ما أخبر به عن الأمور الغائبة.

وإذا كان هذا في الخطاب السمعي الخبري، فكذلك في النظر القياسي العقلي، فإنما نعرف ما غاب عنا باعتباره بما شهدناه، فيُعتبر الغائب بالشاهد، ويحصل في قلوبنا بسبب ما نشهده من الأعيان والجزئيات الموجودة قضايا كلية عقلية، فيكون إدراج المعيّنات فيها هو قياس الشمول، كالذي يُسمّيه المنطقيون المقدمتان والنتيجة، ويكون اعتبار المعيَّن بالمعنى هو قياس التمثيل الجامع المشترك، سواء كان هو دليل الحكم، أو علة دليل الحكم.

والناس في هذا المقام: منهم من يزعم أنَّ القياس البرهاني هو قياس الشمول، وأنَّ قياس التمثيل لا يفيد اليقين، بل لا يُسمى قياساً إلاَّ بطريق المجاز، كما يقول ذلك من يقوله من أهل المنطق، ومن وافقهم من نفاة قياس التمثيل في العقليات والشرعيات، كابن حزم وأمثاله.

ومنهم من ينفي قياس التمثيل في العقليات دون الشرعيات، كأبي المعالي ومتبعيه، مثل الغزالي والرازي والآمدي وأبي محمد المقدسي وأمثالهم.

ومنهم من يعكس ذلك فيثبت قياس التمثيل في العقليات دون الشرعيات، كما هو قول أئمة أهل الظاهر، مثل داود بن علي وأمثاله،/ وقول كثير من المعتزلة البغداديين، ٦/ ١٢٥ كالنظَّام وأمثاله، ومن الشيعة الإمامية، كالمفيد والمرتضى والطوسي وأمثالهم.

وكثير من هؤلاء يقول: إن قياس التمثيل هو الذي يستحق أن يُسمى قياساً على سبيل الحقيقة، وأما تسمية قياس الشمول قياساً فهو مجاز، كما ذكر ذلك الغزالي وأبو محمد المقدسي وغيرهما.

والذي عليه جمهور الناس، وهو الصواب، أنَّ كليهما قياس حقيقة، وأن كليهما يفيد اليقين تارةً والظن أخرى، بل هما متلازمان، فإنَّ قياس التمثيل مضمونه تعلق الحكم بالوصف المشترك، الذي هو علَّة الحكم، أو دليل العلة، أو هو ملزوم للحكم، وهذا المشترك هو الحد الأوسط في قياس الشمول. فإذا قال القايس: نبيذ الحنطة المسكر حرام، قياساً على نبيذ العنب، لأنَّه شراب مسكر، فكان حراماً قياساً عليه، وبيَّن أنَّ السُكر هو مناط التحريم، فيجب تعلق التحريم بكل مسكر- كان هذا قياس تمثيل. وهو بمنزلة أن يقول: هذا شراب مسكر، وكل مسكر حرام، فالمسكر الذي جعله في هذا القياس حدّاً أوسط، هو الذي جعله في ذلك القياس الجامع المشترك الذي هو مناط الحكم، فلا فرق بينهما عند التحقيق في المعنى، بل هما متلازمان، وإنما يتفاوتان في ترتيب[1] المعاني والتعبير عنها، ففي الأول يؤخِّر الكلام في المشترك الذي هو الحد الأوسط، وبيان أنَّه مستلزم للحكم متضمن له، يذكر الأصل الذي هو نظير الفرع ابتداءً، وفي الثاني يقدم الكلام في الحد الأوسط يبين شموله وعمومه، وأنَّه مستلزم للحكم ابتداء. / ١٢٦/٦

والمقصود هنا أنَّا إذا حكمنا بعقولنا حكماً كلياً يعم الموجودات، أو يعم المعلومات، مثل قولنا: إن الموجود: إمَّا واجب وإما ممكن، وإما قديم وإما محدث، وإمَّا قائم بنفسه

---

(١) ترتيب: هذه الكلمة غير واضحة بالأصل، وكذا رجحت أن تكون. (رشاد).

وإما قائم بغيره، وإما مشار إليه وإما قائم بالمشار إليه، وكل موجودَيْن: فأحدهما إمَّا متقدم على الآخر وإما مقارن له، وإمَّا مباين له وإما محايث له، وقلنا: إنَّ الصانع: إما أن يكون متقدماً على العالَم أو مقارناً له، وإما أن يكون خارجاً عنه أو داخلاً فيه- كان علمنا بهذه القضايا الكلية العامة بتوسط ما علمناه من الموجودات.

فإذا كنا نعلم أنَّ المعلوم: إما أن يكون موجوداً، وإما أن يكون معدوماً، فادّعى مدّع أنَّ الواجب لا يُقال: إنَّه موجود ولا معدوم، أو ليس بموجود ولا معدوم -كما يقول ذلك من يقوله من القرامطة الباطنية- كنّا، وإن لم نشهد الغائب، نعلم أن هذا الخبر العام والقضية الكلية تتناوله وغيره. وإذا قلنا لهذا: هل يمكنك إثبات شيء في الشاهد ليس بموجود ولا معدوم؟ قال: لا. قلنا له: فكيف تثبت في الغائب ما ليس بموجود ولا معدوم؟- كنا قد أبطلنا قوله.

[قول القائل: أنا لا أصفه بالوصفين المتقابلين لأن القابل لذلك لا يكون إلا جسماً]

فإذا قال: أنا لا أصفه لا بهذا ولا بهذا، بل أنفى عنه هذين الوصفين المتقابلين، لأن اتصافه بأحدهما إنما يكون لو كان قابلاً لأحدهما، وهو لا يقبل واحداً منهما، لأنَّه لو قَبِل ذلك لكان جسماً[1]، إذ هذه من صفات الأجسام، فإذا قدَّرنا موجوداً ليس بجسم، لم يقبل لا هذا ولا هذا - قيل له: فهكذا سائر الملاحدة، إذا قالوا: لا نصفه لا بالحياة ولا بالموت، ولا بالعلم ولا الجهل، ولا القدرة ولا العجز،/ ولا الكلام ولا الخَرَس، ٦/١٢٧

(١) في الأصل بعد كلمة (للاتصاف) توجد كلمات عليها شطب ثم عبارة (بذلك إلا جسماً) ولعل ما أثبته هو الصواب. (رشاد).

ولا البصر ولا العمى، ولا السمع ولا الصمم، لأنَّ اتصافه بأحدهما، فرع لقبوله لأحدهما، وهو لا يقبل واحداً منهما، لأنَّ القابل للاتصاف بذلك لا يكون إلاَّ جسماً، فإنَّ هذه من صفات الأجسام، فإذا قدَّرنا موجوداً ليس بجسم لم يقبل هذا ولا هذا، فما كان جواباً لهؤلاء الملاحدة فهو جواب لك، فما تخاطِب به أنت النفاة الذين ينفون ما تثبته أنت، يخاطبك به المثبتون لما تنفيه أنت، حذو القُذَّة بالقُذَّة.

ونحن نجيبك بما يصلح أن تجيب أنت ونحن به لسائر الملاحدة، فإن حجتك عليهم قاصرة، وبحوثك معهم ضعيفة، كما بيَّنا ضعف مناظرة هؤلاء الملاحدة في غير موضع.

[الرد عليه من وجوه]

وذلك من وجوه:

أحدها: أن يُقال: إن ما يُقدَّر عدم قبوله لهذا وهذا أشد نقصاً واستحالة وامتناعاً، من وصفه بأحد النقيضين مع قبوله لأحدهما، وإذا قدَّرنا جسماً حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً متكلماً كالإنسان والمَلَك وغيرهما، كان ذلك خيراً من الجسم الأعمى الأصم الأبكم، وإن أمكن أن يتصف بضد الكمال.

وهذا الجسم الأعمى الأصم الذي يمكن اتصافه بتلك الكمالات/ أكمل من الجماد ١٢٨/٦ الذي لا يمكن اتصافه لا بهذا ولا بهذا، والجسم الجماد خير من العدم الذي يكون لا مباينا لغيره ولا مداخلاً له، ولا قديماً ولا محدثاً، ولا واجباً ولا ممكناً، فأنتَ وصفته بما لا يُوصف به إلاَّ ما هو أنقص من كل ناقص.

الوجه الثاني: أن يُقال: قولك: «فهذه صفات الأجسام» لفظ مجمل. فإن عنيت أنَّ هذه الصفات لا يُوصف بها إلاَّ من هو من جنس المخلوقات، وإذا وصفنا الرب بها لزم

أن يكون من جنس الموجودات مماثلاً لها - كان هذا باطلاً، فإنك لا تعلم أنَّ هذه لا يُوصف بها إلاَّ مخلوق، فإن هذا أول المسألة، فلو قدرت أن تبين أن هذه لا يوصف بها إلاَّ مخلوق، لم تحتج إلى هذا الكلام. ويُقال لك: لا سبيل لك إلى هذا النفي، ولا دليل عليه.

وإن قلت: إن هذه الصفات تُوصف بها المخلوقات، وتُوصف بها الأجسام.

قيل لك: نعم، وليس في كون الأجسام المخلوقة توصف بها ما يمنع اتصاف الرب بما هو اللائق به من هذا النوع، كاسم الموجود والثابت والحق والقائم بنفسه ونحو ذلك، فإنَّ هذه الأمور كلها توصف بها الأجسام المخلوقة، فإن طَرَد قياسه لزم الإلحاد المحض والقرمطة، وأن يَرْفَع النقيضين جميعا، فيقول: لا موجود ولا معدوم، ولا ثابت ولا منتفٍ، ولا حقَّ ولا باطل، ولا قائم بنفسه ولا بغيره، وهذا لازم قول من نفى هذه الصفات، وحينئذ فيلزمه الجمع بين النقيضين، أو رفع/ النقيضين، ويلزمه أن يمثِّله بالممتنعات والمعدومات، فلا يفر من محذور إلاَّ وقع فيما هو شر منه. ١٢٩/٦

الجواب الثالث: أن يُقال لهذا النافي للمباينة والمداخلة: أنت تصفه بأنه موجود قائم بنفسه، قديم حيّ عليم قدير، وأنت لا تعرف موجوداً هو كذلك إلاَّ جسما. فلا بد من أحد الأمرين: إما أن تقول: هو موجود حي عليم قديم وليس بجسم، فيُقال لك: وهو أيضاً له حياة وعلم وقدرة وليس بجسم، ويُقال لك: هو مباين للعالم، عال عليه، وليس بجسم.

وإن قلت: يلزم من كونه مبايناً للعالم عالياً عليه، أن يكون جسماً، لأني لا أعقل المباينة والمحايثة إلا من صفات الأجسام.

قيل لك: ويلزم من كونه حياً عليماً قديراً أن يكون جسما، لأنك لا تعقل موجوداً حياً عليماً قديراً إلاَّ جسما، فهذا نظير هذا، فما تقوله في أحدهما يلزمك نظيره في الآخر، وإلاَّ كنت متناقضا مفرِّقاً بين المتماثلين.

وإما أن تقول: أنا أقول: إنَّه موجود قائم بنفسه حيٌّ عليم قدير، لأنَّ ذلك قد عُلم بالشرع والعقل، وإن لزم أن يكون جسماً التزمتُه، لأنَّ لازم الحق حق. / ٦/ ١٣٠

قيل لك: وهكذا يقول من يقول: إنَّه فوق العالم مباين له: أنا أصفه بذلك، لأنه قد ثبت ذلك بالشرع والعقل، وإذا لزم من ذلك أن يكون جسماً التزمته، لأنَّ لازم الحق حق.

وإما أن تقول: أنا لا أعرف لفظ الجسم، أو تقول: لفظ الجسم فيه إجمال وإبهام، فإن عنيتَ به الجسم المعروف في اللغة، وهو بدن الإنسان، لم أسلِّم أني لا أعلم موجوداً حياً عالماً قادراً، إلاَّ ما كان مثل بدن الإنسان، فإنَّ الروح هي أيضاً حيةً عالمة قادرة، وليست من جنس البدن، وكذلك المَلَك وغيره.

وإن عنيت بالجسم أنه يقبل التفريق والتجزئة والتبعيض، بحيث ينفصل بعضه عن بعض بالفعل.

قيل: أنا أتصور موجوداً عالماً قادراً قبل أن أعلم أنه يمكن تفريقه وتبعيضه، فلا يلزم من تصوري للموجود الحيّ العالم القادر أن يكون قابلاً لهذا التفريق والتبعيض.

وإن عنيت بالجسم أنه يمكن أن يُشار إليه إشارة حسية، لم يكن هذا ممتنعا عندي، بل هذا هو الواجب، فإن كلَّ ما لا يمكن أن يشار إليه، لا يكون موجوداً.

وإنْ عنيت بالجسم أنَّه مركَّب من الجواهر المنفردة الحسية، أو من المادة والصورة اللذين يُجعلان جوهران عقليان، فأنا ليس عندي شيء من الأجسام كذلك، فضلا عن أن يُقدَّر مثل ذلك، فإذا كنت نافياً لذلك في المخلوقات البسيطة، فتنزيه رب العالمين عن ذلك أَوْلى.

وإن عنيت بالتبعيض أنه يمكن أن يُرى منه شيء دون شيء، كما قال ابن عباس وعكرمة وغيرهما من السلف ما يوافق ذلك، لم أسلِّم لك أن هذا ممتنع. / ٦/ ١٣١

وإن عنيت بالجسم أنه يماثل شيئاً من المخلوقات لم نُسلِّم الملازمة.

فأي شيء أجبت به الملحدة من هذه الأجوبة، قال لك المثبت لمباينته للعالم وعلوه عليه مثل ما قلت أنت لهؤلاء الملاحدة.

قال: ما تعني بقولك: لو كان عالياً على العالم مبايناً له كان جسما؟ إن عنيت أنَّه بدن، لم نسلِّم لك الملازمة.

وإن عنيت أنه يقبل التفريق والتبعيض فكذلك.

وإن عنيت أنه مركَّب من الجواهر المفردة، أو من المادة والصورة لم نسلِّم الملازمة أيضا.

وإن عنيت أنه يكون مماثلاً لشيء من المخلوقات لم نُسلم الملازمة.

وإن عنيت أنه يُشار إليه أو أنه يُرى منه شيء دون شيء منع انتفاء اللازم.

والجواب الرابع: أن يُقال: الحكم بأن المعلوم: إمَّا موجود وإما معدوم، وأنَّ الموجود، إمَّا قائم بنفسه وإما قائم بغيره، وإما واجب وإما ممكن، وإما قديم وإما محدث، وإما متقدم على غيره وإما مقارن له، وإما مباين لغيره وإما محايث له، وأنَّ القائم بنفسه أو القائم القابل لصفات الكمال، إما حيّ وإمَّا ميت، وإما عالم وإما جاهل، وإمَّا قادر أو عاجز، وأن ما لا يقبل ذلك أنقص مما يقبله، وأن المتصف بصفات الكمال أكمل من المتصف بصفات النقص، وممن لا يقبل الاتصاف لا بهذا ولا بهذا.

٦/ ١٣٢ وهذه العلوم وأمثالها مستقرَّة في العقول، وهي إما علوم ضرورية،/ أو قريبة من الضرورية، والقطع بها أعظم من القطع بوجود موجود لا يمكن الإشارة الحسية إليه، وأن الواجب الوجود لا يُشار إليه، فإنَّ ما يُشار إليه فهو جسم، فلو أُشير إليه لكان

جسماً وليس بجسم، فإن هذه الأمور إما أن تكون معلومة الفساد بالضرورة أو بالنظر، وإمَّا أن تكون إذا عُلمت لا تُعلم إلاَّ بطرق نظرية، فلا يمكن القدح بها في تلك المقدمات الضرورية، فالاعتبار والقياس تارةً يكون بلفظ الشمول والعموم، وتارة بلفظ التشبيه والتمثيل.

وكذلك إذا قلنا: إما أن يكون قائماً بنفسه أو بغيره، أو قديما أو محدثاً، أو واجباً أو ممكنا، فكذلك إذا قلنا: إما أن يكون مباينا أو محايثاً أو داخلاً أو خارجا.

فبين ابن كُلاَّب -وغيره من أئمة النظَّار- لهؤلاء النفاة: أنكم إذا جوَّزتم خلو الرب عن الوصفين المتقابلين- الذين يعلمون أنَّه يمتنع خلو الوجود عنهما- لزمكم مثل ذلك، وأن تصفوه بسائر الممتنعات، فقال: إذا وصفتموه بأنَّه لا مماس ولا مباين، وأنتم تعلمون أنَّ الموجود الذي تعرفونه لا يكون إلاَّ مماساً أو متبايناً، فوصفتموه بما هو عندكم محال فيما تعرفونه من الموجودات، لزمكم أن تصفوه بأمثال ذلك من المحالات، فتقولون: لا قديم ولا محدث، ولا قائم بنفسه ولا غيره، ولا حيّ ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل وأمثال ذلك.

وذكر أيضاً حجة أخرى رابعة، فقال: أليس يُقال لما ليس بثابت/ في الإنسان: لا مماس ولا مباين؟ فإذا قالوا: نعم. قيل: فأخبرونا عن معبودكم: مماس أو مباين؟ فإذا قالوا: لا يُوصف بهما، قيل لهم: فصفة إثبات الخالق كصفة عدم المخلوق، فلم لا تقولون: عدم، كما تقولون للإنسان: عدم، إذا وصفتموه بصفة العدم؟ ١٣٣/٦

يقول: أنتم تعرفون أنَّ سلب هذين المتقابلين جميعاً هو من صفات المعدومات، فالموجود الذي تعرفونه، القائم بنفسه، لا يُقال: إنه ليس مبايناً لغيره من الأمور القائمة بأنفسها ولا مماساً لها، بخلاف المعدوم، فإنه يُقال: لا هو مماس لغيره ولا مباين له، فإذا

وصفتموه بصفة المعدوم، فجعلتم ما هو صفة لما هو عدم في الموجودات صفةً للخالق الموجود الثابت، وحيئنذ فيمكن أن يُوصف بأمثال ذلك، فيُقال: هو عدم، كما يوصف ما عَدِم من الأناسي بأنَّه عَدِم، فقال لهم: إذا كان عدم الموجود وجوداً له، فإذا كان العدم وجوداً، كان الجهل عالماً، والعجز قوة، أي إذا جعلتم المعدوم - الذي لا يُعقل إلاَّ معدوما- جعلتموه موجوداً، أمكن حينئذ أن يُجعل الجهل علماً، والعجز قوة، والموت حياة، والحرس كلاما، والصمم سمعاً، والعمى بصراً، وأمثال ذلك.

وهذا حقيقة قول النفاة، فإنهم يصفون الرب بما لا يُوصف به إلاَّ المعدوم، بل يصفون الموجود الواجب بنفسه، الذي لا يقبل العدم، بصفات الممتنع الذي لا يقبل الوجود، فإن كان هذا ممكناً أمكن أن يجعل أحد المتناقضين صفة لنقيضه، كما ذكر. / ٦/ ١٣٤

ولا ريب أنَّ النفاة لا تُقرُّ بوصفه بالامتناع والعدم والنقائص، لكن تقول: لا نصفه لا بهذا ولا بهذا، لا نصفه بالعلم ولا بالجهل، ولا الحياة ولا الموت، ولا القدرة ولا العجز، ولا الكلام ولا الخرس.

فإذا قيل لهم: إنْ لم يوصف بصفة الكمال، لزم اتصافه بهذه النقائص.

قالوا: هذا إنما يكون فيما يقبل الاتصاف بهذا وهذا.

ويقول المنطقيون: هذان متقابلان تقابل العدم والمَلَكة، لا تَقابل السلب والإيجاب، والمتقابلان تقابل السلب والإيجاب لا يرتفعان جميعا، بخلاف المتقابلَيْن تقابل العدم والمَلَكة، كالحياة والموت، والعمى والبصر، فإنهما قد يرتفعان جميعا إذا كان المحل لا يقبلهما كالجمادات، فإنها لما لم تقبل الحياة والبصر والعلم لم يُقل فيها إنها حيَّة ولا ميتة، ولا عالمة ولا جاهلة، وقد أُشكل كلامهم هذا على كثير من النظَّار، وأضلوا به خلقاً كثيرا، حتى الآمدي وأمثاله من أذكياء النظَّار، اعتقدوا أنَّ هذا كلام صحيح، وأنه

يقدح في الدليل الذي استدل به السلف والأئمة، ومتكلموا أهل الإثبات في إثبات السمع والبصر وغير ذلك من الصفات.

وهذا من جملة تلبيسات أهل المنطق والفلسفة، التي راجت على هؤلاء فأضلّتهم عن كثير من الحق الصحيح، المعلوم بالعقل الصريح.

وجواب هذا من وجوه بسطناها في غير هذا الموضع.

منها: أن يُقال: فما يقبل الاتصاف بهذه الصفات، مع إمكان / انتفائها عنه، أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بها بحال. فالحيوان الذي يقبل أن يتعاقب عليه العدم والملكة، فيكون: إمَّا سميعاً وإما أصم، وإما بصيراً وإما أعمى، وإما حيًّا وإما ميتا -أكمل من الجماد الذي لا يقبل لا هذا ولا هذا، بل الحيوان الموصوف بهذه النقائض، مع إمكان اتصافه بهذا الكمال، أكمل من الجماد الذي لا يقبل ذلك. ١٣٥/٦

فإذا قلتم: إنَّ الموجود الواجب لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال -مع أنَّ المتصف بالنقائص يمكنه الاتصاف بها- جعلتموه أنقص من الحيوانات، وجعلتموه بمنزلة الجمادات، وكان مَنْ وصفه بهذه النقائص، مع إمكان اتصافه بالكمالات، خيراً منكم، فمن وصفه بالعمى والصمم والعور، مع إمكان زوال هذه النقائص عنه -كان خيراً منكم.

وهم يشنِّعون بما يُحكى عن بعض ضُلاَّل اليهود والنصارى من أنَّ الله نَدِم على الطوفان حتى عضَّ على إصبعه وجرى الدم، وبكى على الطوفان حتى رَمَد، وعادته الملائكة، وآلى على نفسه أنَّه لا يُغرِق بنيه، وأن بعض بني إسرائيل وجده ينوح على خراب بيت المقدس[1]، وفي بعض كتب النصارى أنه ينام.

---

(١) انظر ما ذكره مصداقاً لهذا الكلام الدكتور علي عبد الواحد وافي في كتابه «الأسفار المقدسة في الأديان السابقة» (ص٢٤-٢٨) وانظر «الملل والنحل» (١/ ١٩٨). (رشاد).

ومن قال: إن بشراً -كمسيح الهدى ومسيح الضلالة- أَنَّه الله، مع كونه يأكل ويشرب، وأنه أَعْوَر.

٦/١٣٦ وأمثال هؤلاء الذين يصفونه بهذه النقائص -مع إمكان اتصافه/ بالكمال- هم خير ممن يقول: لا يمكن اتصافه بصفات الكمال بحال.

بل من جعله يأكل ويشرب فهو خير ممن يقول: لا يمكن أن يكون حياً ولا عالماً ولا قادراً، فإن الحيّ الذي يأكل ويشرب، خير من الجماد الذي لا يعلم ولا يتكلم، ولا يسمع ولا يبصر، عُلم أن من نفى عنه صفات الكمال كان شراً من جميع هذه الطوائف، فإنهم جعلوه كالمعدوم أو الجماد، وهؤلاء شبَّهوه بالحيوان الذي فيه صفة كمال مع نوع من النقص، فكان تعطيل الأول له عن صفات الكمال، وتمثيله له بالمعدومات والجمادات، شراً من تعطيل هذا له عن بعض صفات الكمال مع إثباته لكثير من صفات الكمال، وكان تشبيهه له بالحيوان أمثل من تشبيه ذاك له بالجماد والمعدوم.

وهكذا من قيل له: هو واجب، فإنَّه إن لم يكن واجباً كان ممكنا، وهو قديم فإنه إن لم يكن قديماً كان محدثاً، وهو خالق فإن القائم بنفسه إن لم يكن خالقاً كان مخلوقا، وهو مباين للعالم خارج عنه فإنه إن لم يكن مبايناً له خارجاً عنه كان داخلاً فيه محصوراً محوزا.

[كلام الإمام أحمد في «الرد على الجهمية والزنادقة» في إثبات علو الله واستوائه]

ومن ذكر ذلك الإمام أحمد فيما خرَّجه في «الرد على الزنادقة والجهمية» قال[1]: «**بيان**

٦/١٣٧ **ما أنكرت الجهمية الضُلاَّل أن يكون الله/ على العرش**[2].

---

(١) كتاب «الرد على الجهمية والزنادقة» (ص٩٢) (ط. عقائد السلف) = (ص٣٣) (ط. شذارت البلاتين).

(٢) الرد على الجهمية: باب بيان ما أنكرت الجهمية أن يكون الله على العرش.

قلنا لم[١] أنكرتم أن الله[٢] على العرش؟ وقد قال الله عز وجل[٣]: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝﴾ [طه:٥] فقالوا[٤]: هو تحت الأرضين[٥] السابعة كما هو على العرش، فهو على العرش، وفي السموات، وفي الأرض، وفي كل مكان، لا يخلو[٦] منه مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، وتلوا آيات[٧] من القرآن: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأنعام:٣] فقلنا قد عرف المسلمون أماكن كثيرة ليس فيها من عظم[٨] الرب شيء. فقالوا: أي شيء[٩]؟ قلنا: أحشاؤكم[١٠] وأجوافكم وأجواف الخنازير والحشوش والأماكن القذرة، ليس فيها من عظم[١١] الرب شيء. وقد أخبرنا أنه في السماء فقال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن/ يَخۡسِفَ بِكُمُ ٦/١٣٨

---

(١) الرد على الجهمية: (ط.عقائد السلف): فقلنا لهم، (ط.شذرات): فقلنا لم.

(٢) الرد على الجهمية: أن يكون الله.

(٣) الرد على الجهمية (ط.عقائد السلف): وقد قال تعالى، (ط.شذرات): وقد قال جل ثناؤه.

(٤) الرد على الجهمية (ط.عقائد السلف): استوى. وقال: خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش؛ زادت طبعة شذرات: (وقال: ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً) فقالوا..

(٥) الرد على الجهمية: الأرض.

(٦) الرد على الجهمية (ط.عقائد السلف): ولا يخلو.

(٧) الرد على الجهمية: آية.

(٨) الرد (ط.شذرات): عظيم.

(٩) الرد: أي مكان.

(١٠) الرد: أجسامكم.

(١١) الرد (ط.شذرات): عظيم.

ﭐلۡأَرۡضَ﴾ [الملك:١٦]، ﴿أَمۡ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرۡسِلَ عَلَيۡكُمۡ حَاصِبٗاۖ﴾ [الملك:١٧][١]، وقال تعالى: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر:١٠] وقال: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران:٥٥]، وقال: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ﴾ [النساء:١٥٨]، وقال: ﴿وَلَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَنۡ عِندَهُۥ﴾ [الأنبياء:١٩]، وقال: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾ [النحل:٥٠] وقال: ﴿ذِي ٱلۡمَعَارِجِ ۝٣﴾ [المعارج:٣]، وقال: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام:١٨]، وقال: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ ۝٢٥٥﴾ [البقرة:٢٥٥].

فهذا خبر الله أنه[٢] في السماء، ووجدنا كل شيء أسفل مذموماً[٣] بقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ فِي ٱلدَّرۡكِ ٱلۡأَسۡفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء:١٤٥]، ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ رَبَّنَآ أَرِنَا ٱلَّذَيۡنِ أَضَلَّانَا مِنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ نَجۡعَلۡهُمَا تَحۡتَ أَقۡدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ ٱلۡأَسۡفَلِينَ ۝٢٩﴾ [فصلت:٢٩][٤]. / ٦/ ١٣٩

وقلنا لهم: أليس تعلمون[٥] أن إبليس مكانه مكان[٦]، فلم يكن[٧] الله ليجتمع[٨] هو وإبليس في مكان واحد؟

---

(١) في (ط.شذرات) اتصلت الآيتان: بكم الأرض فإذا هي تمور أم أمنتم..

(٢) الرد: فهذا خبر الله أخبرنا أنه.

(٣) الرد: أسفل منه مذموماً.

(٤) الرد (ط.شذرات): وقال: (وقال الذين كفروا..

(٥) الرد (ط.شذرات): أتعلمون.

(٦) أن إبليس مكانه مكان: كذا في الأصل، وذكر محققاً طبعة عقائد السلف أن هذا قد ورد في نسخة من النسخ أما في الأصل (ط.عقائد السلف)، (ط.شذرات البلاتين): كان مكانه.

(٧) الرد على الجهمية: كان مكانه والشياطين مكانهم فلم يكن.

(٨) الرد (ط.شذرات): بمجتمع.

ولكن معنى[١] قول الله عز وجل[٢]: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام:٣]، يقول: هو إله من في السموات وإله من في الأرض، وهو الله على العرش[٣]، وقد أحاط الله بعلمه ما دون العرش[٤]، لا يخلو[٥] من علم الله مكان، ولا يكون علم الله في مكان دون مكان.

وذلك قوله تعالى[٦]: ﴿لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًۢا ﴿١٢﴾﴾ [الطلاق:١٢].

ومن الاعتبار في ذلك لو أن رجلاً كان في يديه[٧] قدحٌ من قوارير صافٍ، وفيه شيء صاف، لكان[٨] بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح،/ من غير أن يكون ابن آدم في القدح، والله -وله المثل الأعلى[٩]- قد أحاط بجميع خلقه من غير أن يكون في شيء من خلقه. ٦/ ١٤٠

وخصلة أخرى: لو أن رجلاً بنى داراً بجميع مرافقها ثمَّ أغلق بابها وخرج منها، كان ابن آدم لا يخْفَى عليه كم بيت في داره، وكم سعة كل بيت، من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار.

---

(١) الرد: وإنما معنى.

(٢) الرد (ط.عقائد): قول الله جل ثناؤه، (ط.شذرات): قوله جل ثناؤه.

(٣) الرد: وهو على العرش.

(٤) الرد: وقد أحاط علمه بما دون العرش.

(٥) الرد: ولا يخلو.

(٦) الرد: فذلك قوله.

(٧) الرد (ط.شذرات): في يده.

(٨) الرد: وفيه شراب صاف كان.

(٩) الرد (ط.عقائد): فالله وله المثل الأعلى، (ط.شذرات): ولله المثل الأعلى.

فالله عز وجل -وله المثل الأعلى[(١)]- قد أحاط بجميع ما خلق[(٢)]، وعلم كيف هو، وما هو[(٣)]، من غير أن يكون في شيء مما خلق.

وما تأول الجهمية من قول الله عز وجل: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة:٧][(٤)] فقالوا[(٥)]: إنَّ الله عز وجل معنا وفينا. قال: قلنا: فلم[(٦)] قطعتم الخبر من أوله بأن الله/ يقول[(٧)]: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ[(٨)] وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ مَا يَكُونُ[(٩)] مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ يعني: إلا الله -بعلمه- رابعهم[(١٠)]، ﴿وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ﴾ بعلمه[(١١)] ﴿سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ

٦/١٤١

---

(١) الرد (ط.عقائد): فالله -وله المثل الأعلى، (ط.شذرات): فإن الله -وله المثل الأعلى.

(٢) الرد (ط.عقائد): بجميع خلقه.

(٣) عبارة (وما هو): ساقطة من الرد (ط.شذرات).

(٤) في طبعتي (الرد) ذكر عنوان الباب ففي (ط.عقائد) بيان ما تأولت الجهمية من قول الله (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم)، وفي (ط.شذرات): قال أحمد رحمه الله: باب بيان ما تأولت الجهمية من قول الله تعالى: (ما يكون من نجوى ثلاثة..سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شيء عليم). (رشاد).

(٥) الرد: قالوا.

(٦) ر: فقلنا: لم؛ الرد (ط.شذرات): وفينا فقلت لم.

(٧) الرد (ط.عقائد): وفينا فقلنا: الله جل ثناؤه يقول، (ط.شذرات): من أوله أن الله عز وجل يقول.

(٨) في (ر) ألم تر أن الله يعلم (بعد ذلك كلمة كأنها: خبر أو لعلها: جن) السماوات.

(٩) الرد (ط.عقائد): (..وما في الأرض) ثم قال: ما يكون، (ط.شذرات): (وما في الأرض) فأخبر جل ثناؤه أنه يعلم ما في السماوات وما في الأرض، ثم قال: (ما يكون..).

(١٠) (ط. عقائد السلف): يعني الله بعلمه.

(١١) بعلمه: زيادة في (ر) وساقطة من (د) أما في الرد: ..إلا هو، يعني الله بعلمه.

مَعَهُمْ﴾، [يعني بعلمه فيهم] ﴿أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٧﴾﴾ [المجادلة:٧]، يفتح[١] الخبر بعلمه فيهم ويختمه بعلمه[٢].

ويُقال للجهمي: إذا قال: إن الله معنا[٣] بعظمة نفسه. قيل له[٤]: هل يغفر الله لكم فيما بينه[٥] وبين خلقه؟ فإن قال: نعم، فقد زعم أنَّ الله يباين خلقه[٦]، وأن خلقه[٧] دونه، وإن قال لا / كفر. وإذا[٨] أردت أن تعلم أنَّ الجهمي كاذب على الله ٦/ ١٤٢ حين زعم أنَّه في[٩] كلِّ مكان، ولا يكون في مكان دون مكان. فقل له: أليس الله كان ولا شيء؟ فيقول: نعم. فقل له: حين خلق الشيء خَلَقَه في نفسه أو خارجاً من نفسه؟ فإنَّه يصير إلى ثلاثة أقاويل: واحد منها[١٠]: إنْ زعم أنَّ الله خلق في نفسه فقد كفر[١١]، حين زعم أنَّه خلق الجن والشياطين في نفسه[١٢]، وإن قال: خلقهم خارجاً من نفسه ثمَّ دخل فيهم كان هذا أيضاً كفراً[١٣] حين زعم أنَّه دخل في كل

---

(١) الرد (ط.شذرات): ففتح.

(٢) الرد (ط.عقائد): الخبر بعلمه ويختم الخبر بعلمه، (ط.شذرات): الخبر بعلمه وختم الخبر بعلمه. وفي (ر) سقطت كلمة (فيهم).

(٣) الرد: للجهمي إن الله إذا كان معنا.

(٤) الرد: فقل له.

(٥) ر: فيما بينكم.

(٦) ر: مباين لخلقه، الرد: بائن من خلقه.

(٧) عبارة (وأن خلقه) ساقطة من الرد (ط.عقائد).

(٨) الرد: إذا.

(٩) الرد: أن الله في.

(١٠) الرد (ط.عقائد): لا بد له من واحد منها.

(١١) الرد: خلق الخلق في نفسه كفر.

(١٢) الرد: حين زعم أن الجن والإنس والشياطين في نفسه.

(١٣) الرد (ط.عقائد) كان هذا كفراً أيضاً.

مكان وحَشٍّ قذر رديء، وإن قال: خلقهم خارجاً عن[1] نفسه، ثم لم يدخل فيهم، رجع عن قوله كله[2] أجمع، وهو قول أهل السنة».

[تعليق ابن تيمية]

فقد بيّن الإمام أحمد ما هو معلوم بصريح العقل وبديهته، من أنَّه لا بدَّ إذا خلق الخلق من أن يخلقه مبايناً له أو محايثاً له، ومع المحايثة: إمَّا / أن يكون هو في العالم، وإما أن يكون العالم فيه، لأنَّه سبحانه قائم بنفسه، والقائم بنفسه إذا كان محايثاً لغيره، فلا بدَّ أن يكون أحدهما حالاً في الآخر، بخلاف ما لا يقوم بنفسه كالصفات، فإنها قد تكون جميعاً قائمة بغيرها. ٦/ ١٤٣

فهذا القسم لم يحتج أن يذكره لظهور فساده[3]، وأن أحداً لا يقول به، إذ من المعلوم لكلِّ أحد أنَّ الله تعالى قائم بنفسه، لا يجوز أن يكون من جنس الأعراض التي تفتقر إلى محل يقوم به.

وكذلك من هذا الجنس قول من يقول: لا هو مباين ولا محايث، لَّما كان معلوماً بصريح العقل بطلانه، لم يدخله في التقسيم، إذ من المستقر في صريح العقل أنَّ الموجود: إما مباين لغيره، وإما مداخل له، فانتفاء هذين القسمين يبطل قول من يجعله لا مبايناً ولا مداخلاً كالمعدوم، وقول من يجعله حالاً في العالم مفتقراً إلى المحل كالأعراض، إذ المفتقر إلى المحل لا يقوم بنفسه، ولا يكون غنياً عما سواه، فيمتنع أن يكون واجب الوجود بنفسه.

---

(١) الرد: من.

(٢) كله: ليست في طبعتي (الرد).

(٣) ر: لظهوره وفساده. (رشاد).

ولهذا لم يقل مثل هذا أحد من العقلاء، وإن قال بعضهم ما يستلزم ذاك، فما كل من قال مذهباً التزم لوازمه.

وقد نفى أيضاً قول من يقول: هو في كل مكان بتقسيمٍ آخر من هذا الجنس، إذ القائل: بأنَّه لا داخل العالم ولا خارجه، لا يمكنه أن/ ينفي قول من يقول: إنَّه في كل ١٤٤/٦ مكان، لأنَّه إن جوَّز وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، ولا يقبل الإشارة إليه، لم يمكنه مع هذا السلب أن ينفي قول من يقول: هو في كل مكان لا كالجسم مع الجسم، ولا كالعرض مع العرض أو الجسم، فإنه إذا احتج على نفي ذلك بأنَّه لو كان في كل مكان للزم احتياجه إلى محل، أو نحو ذلك، قال له المنازع: هو في كل مكان، وهو مع ذلك لا يحتاج إلى محل، فإنَّ المحتاج إلى المحل إنما هو العرض أو الجسم، وهو ليس بجسم ولا عرض، بل هو لا مماسّ للأشياء ولا مباين لها، إذ المماسّة والمباينة من صفات الجسم، وهو ليس بجسم.

كما قد يقول: إنَّه في كل مكان، وليس بحال ولا مماسّ ولا مباين، فإذا قال النافي: هذا لا يُعقل، قال له نظيره الذي يقول: لا داخل العالم ولا خارجه: وقولك أيضاً لا يُعقل، فكلا القولين مخالف للمعروف في العقول، فليس إبطال أحدهما دون الآخر بأولى من العكس.

وإنما يمكن أن يرد على الطائفتين أهل الفطر السليمة الذين لم يقولوا ما يناقض صريح العقل.

ومن المعلوم أنَّ من قال: إنَّه في العالم، مثل كون القائم بنفسه في/ القائم بنفسه -كان ١٤٥/٦ قوله أقلُّ فساداً من قول من قال: إنَّه في العالم كالقائم بغيره مع القائم بنفسه، فإنَّ هذا لا يقوله عاقل، فإذا بطل الأول بطل الثاني.

فأبطل الإمام أحمد هذا القول أيضاً فقال[1]:

[كلام آخر للإمام أحمد عن المعية]

«بيان ما ذكره الله في القرآن من قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾[2] [الحديد:٤].

وهذا على وجوه: قول الله لموسى[3]: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ﴾ [طه:٤٦]، يقول في الدفع عنكما.

وقال: ﴿ثَانِيَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَـٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبه:٤٠]، يقول: في[4] الدفع عنا.

وقال: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴿٢٤٩﴾﴾ [البقرة:٢٤٩]، يقول: في النصر لهم على عدوِّهم. / ١٤٦/٦

وقال: ﴿فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ﴾ [محمد:٣٥]: في النصر لكم على عدوكم.

وقال: ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ﴾ [النساء:١٠٨][5]: يقول: بعلمه فيهم.

---

(١) في كتابه «الرد على الجهمية والزنادقة» (ص٩٧) (ط.عقائد السلف) =(ص٣٦) (ط.شذرات البلاتين).

(٢) الرد (ط.عقائد): بيان ما ذكر الله في القرآن: (وهو معكم) وكذا في (ط.شذرات) إلا أن فيها: باب بيان.

(٣) الرد: قال الله جل ثناؤه لموسى.

(٤) الرد (ط.شذرات): يقول: يعني في.

(٥) في طبعتي الرد: وقال: ولا يستخفون من الله وهو معهم.

وقال: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ۝٦١ قَالَ كَلَّآ إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهْدِينِ ۝٦٢﴾ [الشعراء:٦١-٦٢]: يقول: في العون على فرعون».

قال[١]: «فلما ظهرت الحجة على الجهمي لما[٢] ادّعى على الله أنَّه مع خلقه في كل[٣] شيء غير مماسٍّ للشيء[٤] ولا مباين (منه فقلنا: إذا كان غير مباين أليس هو مماساً؟ قال: لا. قلنا: فكيف يكون في كل شيء غير مماس له[٥] ولا مباين)[٦] له؟ فلم يحسن الجواب، فقال: بلا كيف، فخدع الجُهَّال[٧] بهذه الكلمة وموَّه عليهم، فقلنا له: إذا كان يوم القيامة أليس[٨] إنما هو الجنة[٩] / والنار، والعرش والهواء، ٦/١٤٧ قال: بلى. قلنا[١٠]: فأين يكون ربنا؟ قال[١١]: يكون في الآخرة[١٢] في كلِّ شيء كما كان، حيث[١٣] كانت الدنيا في كل شيء. قلنا: فإن مذهبكم[١٤] أنَّ ما كان من الله على العرش فهو على العرش، وما كان من الله في الجنة، فهو في الجنة وما كان من

---

(١) أي أحمد بن حنبل والكلام التالي متصل بما قبله.

(٢) لما: كذا في (ر) وسقطت من (د) وفي طبعتي (الرد): بما.

(٣) الرد: مع خلقه. قال: هو في كل..

(٤) الرد: لشيء.

(٥) الرد (ط.عقائد): غير مماس لشيء.

(٦) ما بين ( ) ساقط من الرد (طبعة شذرات).

(٧) الرد (ط.عقائد): فيخدع جهال الناس، (ط.شذرات) فخدع جهال الناس.

(٨) الرد: أليس إذا كان يوم القيامة.

(٩) الرد (ط.عقائد): في الجنة.

(١٠) الرد: فقلنا.

(١١) الرد: فقال.

(١٢) في الآخرة: ليست في طبعتي (الرد).

(١٣) الرد (ط.عقائد): حين، (ط.شذرات): حينما.

(١٤) الرد (ط.عقائد): فقلنا فإن مذهبكم، (ط.شذرات): فقلنا فإن في مذهبكم.

الله في النار فهو في النار، وما كان من الله في الهواء فهو في الهواء، فعند ذلك تبين للناس[١] كذبهم على الله تعالى[٢]».

[تعليق ابن تيمية]

فكان الإمام أحمد وغيره من الأئمة يبيِّنون فساد قول الجهمية، سواء قالوا: إنَّه في كلِّ مكان، أو قالوا: لا داخل العالم ولا خارجه، أو قالوا: إنَّه في العالم أو خارج العالم، إذ جُماع قولهم أنَّه ليس مبايناً للعالم، مختصاً بها فوق العالم.

ثم هم مع هذا مضطربون: يقولون هذا تارة، وهذا تارة، ولا يمكن بعض طوائفهم أن يفسد مقالة الأخرى لاشتراكهم في الأصل الفاسد.

١٤٨/٦ ولهذا كان الحلولية والاتحادية منهم الذين يقولون: إنَّه في كل مكان / يحتجون على النفاة منهم، الذين يقولون: ليس مبايناً للعالم ولا مداخلاً له، بأنَّا قد اتفقنا على أنَّه ليس فوق العالم، وإذا ثبت ذلك تعين مداخلته للعالم: إمَّا أن يكون وجوده وجود العالم، أو يحل في العالم، أو يتحد به، كما قد عرف من مقالاتهم.

والذين أنكروا الحلول والاتحاد من الجهمية، ليست لهم على هؤلاء حجة إلاَّ من جنس حجة المثبتة عليهم، وهو قول المثبتة: إن ما لا يكون لا داخلاً ولا مبايناً غير موجود، فإن أقرُّوا بصحة هذه الحجة بطل قولهم، وإن لم يقروا بصحتها أمكن إخوانهم الجهمية الحلولية أن لا يقرّوا بصحة حجتهم، إذ هما من جنس واحد.

---

(١) للناس: ليست في طبعتي (الرد).

(٢) على الله تعالى: كذا في (ر)، وفي (د): على الله، وفي (الرد): على الله جل ثناؤه.

[كلام الرازي في «الأربعين في الرد على الحلولية]

واعتبر ذلك بما ذكره الرازي في الرَّد على الحلولية فإنَّه لما ذكر الكلام[١]: «في أنه يمتنع[٢] حلول ذاته أو صفة من صفاته[٣] في شيء» ذكر: «أنَّ النصارى تقول بالحلول تارة والاتحاد أخرى»[٤]. قال[٥]: «والحلول باطل، لأنَّ الحلول إنما يُعقل إذا كان الحالّ مفتقراً إلى المحل، فحلوله بصفة[٦] الجواز ينفي افتقار الحال إلى المحل، وبصفة الوجوب يقتضي افتقار الواجب إلى غيره وحدوثه أو قدم المحل». / ٦/١٤٩

قال[٧]: «فإن قلت: إنَّه قد يقتضي[٨] الحلول بشرط وجود المحل، أو المحل يقتضي حلوله فيه، فلم يلزم قدم المحل ولا حلول الواجب[٩]».

قلت: كلاهما يمنع وجوب الحلول، والاتحاد باطل، لأنَّ المتحدّيْن إن بقيا عند الاتحاد أو عدما وحصل ثالث فلا اتحاد، فإنْ بقي أحدهما دون الآخر فلا اتحاد[١٠]، لامتناع كون المعدوم عين الموجود».

---

(١) وذلك في «لباب الأربعين» (ظ٣٦) تحت عنوان: المسألة الحادية عشرة (في الأربعين في أصول الدين للرازي) (ص١١٦): المسألة التاسعة. (رشاد).

(٢) لباب: يستحيل.

(٣) لباب: من صفاته تعالى.

(٤) لباب (بعد العنوان): وكلام النصارى في ذلك مخبط فتارة يذكرون الحلول وتارة الاتحاد وأخرى غيرهما.

(٥) بعد الكلام السابق بخمسة أسطر.

(٦) لبال: فحلوله تعالى بصفة.

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة، لباب (ظ٣٦).

(٨) لباب: ذاته تقتضي..

(٩) لباب: فلم يلزم لا قدم المحل ولا حدوث الواجب.

(١٠) عبارة (فإن بقي أحدهما دون الآخر فلا اتحاد) ساقطة من «اللباب».

قال الرازي[١]: «ناظرت بعض النصارى، فقلت: تسلِّم أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول؟ قال: نعم. فقلت: فما[٢] الدليل على أنه تعالى لم يحل في بدن زيد ولا عمرو[٣]، والذبابة والنملة؟ فقال: لأنه ثبت[٤] في حق عيسى أنه[٥] أحيى الأموات، وأبرأ / الأكمه والأبرص، ولم يُوجَد في حق[٦] غيره. فقلت له: فقد[٧] سلَّمت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول، ولأنه ظهر على يد موسى[٨] قلب العصا ثعباناً[٩]، وانقلاب الخشبة ثعباناً[١٠] أعجب من انقلاب الميِّت حيّاً، فهو أَوْلى بالدلالة على الحلول في الجملة[١١]». ٦/ ١٥٠

قال[١٢]: «وبالجملة مذهب النصارى والحلولية أخسُّ من أن يُلتفت إليه».

---

(١) بعد الكلام السابق بأربعة أسطر (لباب ص٣٧)، وبدأه الأرموي بقوله: قال الإمام رحمه الله، ناظرت..

(٢) لباب: قلت: ما.

(٣) لباب: وعمرو.

(٤) لباب: لأنه إنما ثبت.

(٥) لباب: لأنه.

(٦) حق: ساقطة من «لباب».

(٧) لباب: قلت: فقد.

(٨) لباب: موسى عليه السلام.

(٩) لباب: ثعباناً عظيماً.

(١٠) لباب: وانقلاب الخشبة كذلك.

(١١) لباب: بالدلالة على الخلق في حقه.

(١٢) بعد الكلام السابق مباشرة في «لباب الأربعين» (ص٣٧).

[تعليق ابن تيمية]

قلت: ما ذكره من إبطال الحلول بإلزام النصارى كلام صحيح، ولكن هذا إنما يستقيم على قول أهل الإثبات المثبتين لمباينته للعالم، فأمَّا على قول الجهمية النفاة فلا تستقيم هذه الحجة.

وذلك أنَّ الحلولية على وجهين:

أحدهما: أهل الحلول الخاص: كالنصارى والغالية من هذه الأمة، الذين يقولون بالحلول، إمَّا في عليٍّ، وإما في غيره.

والثاني: القائلون بالحلول العام، الذين يقولون في جميع المخلوقات نحواً ممّا قالته النصارى في المسيح عليه السلام، أو ما هو شرٌّ / منه، ويقولون: النصارى إنما كفروا ١٥١/٦ لأنهم خصَّصوا كما يقول ذلك الاتحادية أصحاب صاحب «الفصوص» وأمثاله، وهم كثيرون في الجهمية.

بل عامة عبَّاد الجهمية وفقهائهم، وعامة الذين ينتسبون إلى التحقيق من الجهمية، هم من هؤلاء، كابن الفارض، وابن سبعين، والقونوي، والتلمساني، وأمثالهم.

فإذا قال الجهمي: الذي يقول: إنَّه في كل مكان، ويقول مع ذلك بأن وجوده غير وجود المخلوقات، أو يقول بالاتحاد من وجه والمباينة من وجه، كما هو قول ابن عربي وأمثاله، كما حكى الإمام أحمد عنهم، يقول: إنَّه في كل مكان لا مماسَّ للأمكنة ولا مباين لها، وأنَّه حالٌّ في العالم أو متحدٌ به لا كحلول الأعراض والأجسام في الأجسام وأشباه ذلك.

فاحتج موافقوهم على نفي المباينة كالرازي وأمثاله بما ذكروه من قولهم: الحلول إنَّما يعقل إذا كان الحال مفتقراً إلى المحل، فإمَّا أن يكون الحلول جائزاً أو واجباً، فإن كان

جائزاً انتفى افتقاره إلى المحل، فلزم الجمع بين النقيضين، أن يكون مفتقراً إلى المحل غير مفتقر إليه لكون حلوله جائزاً لا واجباً، وإن كان الحلول واجباً لم يكـن الحـال واجبـاً بنفسه بل بغيره. / ٦/ ١٥٢

قال لهم الحلولية: قولكم الحلول المعقول يقتضي افتقار الحالّ إلى المحلّ إنما يكون إذا كان الحالّ عرضاً، فضلاً عن أن يكون جسماً، فضلاً عن أن يكون لا جسماً ولا عرضاً، فأمَّا إذا قُدِّر حالٌّ ليس بجسم ولا عرض، فلـم قلـتم: إن حلولـه يقتـضي افتقـاره إلى المحل؟ وقالوا لهم: إذا جوَّزتم وجود موجودٍ لا مباين لغيره ولا حال فيه، فلم لا يجوز وجود موجودٍ حال في غيره ليس مفتقراً إليه؟

فإذا قلتم: لا نعقل حالاً في شيءٍ إلاَّ مفتقراً إليه.

قيل لكم: هذا كما قلتموه للمثبتة: هذا من حكم الوهم والخيال، لما قـال المثبتـة: لا نعقل موجوداً إلاَّ مباينا لغيره أو محايثاً له.

وهذا هو السؤال الذي أورده أحمد من جهة الجهمية حيث قالوا: «هو في كل مكان: لا مماس ولا مباين، فضلاً عن أن يقولوا: مفتقرا، فـإنَّ الافتقـار إنـما يُعقـل في حلـول الأعراض، فأما حلول الأعيان القائمة بأنفسها، في الأعيان القائمة بأنفسها، فلا يجـب فيه الافتقار.

والقائلون بالحلول إنما يقولون: هو حلول عَيْنٍ في عـين، لا حلـول صـفة في محـل، فلهذا قال لهم الإمام أحمد وأمثاله: أهو مماس أو مباين؟ فإذا سلبوا هذين المتقابلَيْنِ تبين مخالفتهم لصريح العقل، وكانت هذه الحجة عليهم خيراً من حجة الرازي، حيـث إنـه نفى حلول العرض في محله، فإنَّ هذا لم يقله أحد. / ٦/ ١٥٣

وكذلك ما نفاه من الاتحاد، ليس فيه حجة على ما ادّعوه من الاتحاد، فإنهم لا يقولون ببقائهما بحالهما، ولا ببقاء أحدهما، وإنما يشبِّهون الاتحاد باتحاد الماء واللبن، والماء والخمر، واتحاد النار والحديد.

فقوله: «**هذا ليس باتحاد**» نزاع لفظي، فهم يسمُّون هذا اتحاداً، فلا بدَّ من بيان بطلان ما أثبتوه من الحلول والاتحاد، وإلاَّ كان الدليل منصوباً في غير محل النزاع.

وأما الأئمة الذين ردُّوا على الحلولية، فأبطلوا نفس ما ادّعوه، وإن كان هؤلاء لا يقرون بأنَّا نقول بالحلول[1]، كما لا يقر القائلون بأنَّه لا داخل العالم ولا خارجه بالتعطيل، فلزوم الحلول لهؤلاء كلزوم التعطيل لهؤلاء، والتعطيل شر من الحلول.

ولهذا كان العامة من الجهمية إنما يعتقدون أنَّه في كل مكان، وخاصتهم لا تظهر لعامتهم إلاَّ هذا، لأن العقول تنفر عن التعطيل أعظم من نفرتها عن الحلول، وتنكر قول من يقول: إنَّه لا داخل العالم ولا خارجه أعظم مما تنكر أنه في كل مكان، فكان السلف يردُّون خير قوليهم وأقربهما إلى المعقول، وذلك مستلزم[2] فساد القول الآخر بطريق الأوْلى. / ٦/ ١٥٤

ومن العجب أنَّ الجهمية من المعتزلة وغيرهم ينسبون المثبتين للصفات إلى قول النصارى، كما قد ذكر ذلك عنهم أحمد وغيره من العلماء.

وبهذا السبب وضعوا على ابن كُلاَّب حكاية راجت على بعض المنتسبين إلى السنة، فذكروها في مثالبه، وهو أنَّه كان له أخت نصرانية، وأنها هجرته لما أسلم، وأنه قال لها: أنا أظهرت الإسلام لأفسد على المسلمين دينهم، فرضيت عنه لأجل ذلك.

---

(١) ر: ولهذا كان عامة الجهمية. (رشاد). (٢) ر: يستلزم. (رشاد).

وهذه الحكاية إنما افتراها بعض الجهمية من المعتزلة[١] ونحوهم، لأنَّ ابن كلاب خالف هؤلاء في إثبات الصفات، وهم ينسبون مثبتة الصفات إلى مشابهة النصارى، وهم أشبه بالنصارى، لأنه يلزمهم أن يقولوا: إنَّه في كل مكان، وهذا أعظم من قول النصارى، أو أن يقولوا ما هو شر من هذا، وهو أنه لا داخل العالم ولا خارجه.

ولهذا كان غير واحد من العلماء، كعبد العزيز المكي وغيره، يردون عليهم بمثل هذا، ويقولون: إذا كان المسلمون كفَّروا من يقول: إنه/ حلَّ في المسيح وحده، فمن قال بالحلول في جميع الموجودات أعظم كفراً من النصارى بكثير. ٦/ ١٥٥

وهم لا يمكنهم أن يردوا على من قال بالحلول، إن لم يقولوا بقول أهل الإثبات، القائلين بمباينته للعالم فيلزمهم أحد الأمرين: إمَّا الحلول، وإمَّا التعطيل، والتعطيل شر من الحلول. ولا يمكنهم إبطال قول أهل الحلول مع قولهم بالنفي الذي هو شر منه، وإنما يمكن ذلك لأهل الإثبات.

وهم وإن قالوا: إن مذهب النصارى والحلولية أخسّ من أن يُلتفت إليه، فلا يقدرون على إبطاله مع قولهم بالتجهم، ولهذا لم يكن فيما ذكروه حجة على إبطاله، فيلزمهم: إمَّا إمكان تصحيح قول النصارى والحلولية، وإما أبطال قولهم، وهذا لا حيلة فيه لمن تدبر ذلك.

وهب أنهم يمكنهم إبطال قول النصارى في تخصيصهم المسيح بالحلول والاتحاد، حيث يُقال: إذا جُوِّز الحلول والاتحاد بالمسيح جاز بغيره، فإنَّ القائلين بعموم الحلول والاتحاد يلتزمون هذا، ويقولون: النصارى كفرهم لأجل التخصيص، وكذلك عُبَّاد

---

(١) عبارة (من المعتزلة) ساقطة من (د) أثبتها من (ر). (رشاد).

الأصنام إنما أخطأوا من حيث عبدوا بعض المظاهر دون بعض، والعارف المحقق عندهم من لا يقتصر على بعض المظاهر والمجالي، بل يعيد كل شيءٍ كما قد صرَّح بذلك ابن عربي صاحب «الفتوحات المكية» و«فصوص الحكم» وأمثاله من أئمة هؤلاء الجهمية القائلين بوحدة الوجود،/ الذين هم محققو أهل الحلول والاتحاد، ولهذا كان ١٥٦/٦ هؤلاء لهم الظهور والاستطالة على نفاة الحلول والمباينة جميعاً، بل هؤلاء يخضعون لأولئك، ويعتقدون فيهم ولاية الله، وينصرونهم على أهل الإيمان القائلين بمباينة الخالق للمخلوق، كما قد رأيناه وجربناه.

وسبب ذلك أنَّ قول هؤلاء الحلولية والاتحادية مسقف بالتأله والتعبد، والتصوف والأخلاق، ودعوى المكاشفات والمخاطبات، ونحو ذلك مما لا يكاد يفهمه أكثر النفاة، فإذا كانوا لا يفهمون حقيقة قولهم سلَّموا إليهم ما يقولونه، وظنوا أنَّ هذا من جنس كلام أكابر أولياء الله، الذين أطلعهم الله من الحقائق على ما يقصر عنه عقول أكثر الخلائق، وسلَّموا لهم ما لا يفهمونه من أقوالهم، كما يسلمون للنبي ﷺ ما لا يفهمونه من أقواله، فيعظِّمون هؤلاء كما يعظِّمون الرسول، بمثابة من صدَّق محمداً رسول الله ومسيلمة الكذاب: صدَّق كلاً منهما في أنه رسول الله، كحال أهل الردة الذين آمنوا بمسيلمة المتنبِّي، مع دعواهم أنهم مؤمنون بمحمد رسول الله، ولا يعرفون ما بيْن قول هذا وقول هذا من المناقضة والمنافاة، لعدم تحققهم في الإيمان بمحمد رسول الله ﷺ.

فهكذا نفاة العلو والصفات من الجهمية، أو نفاة العلو وحده، إذا سمعوا النصوص الإلهية المثبتة للعلو والصفات، أعرضوا عن فهم/ معناها، وإثبات موجبها ومقتضاها، ١٥٧/٦ وآمنوا بألفاظٍ لا يعرفون مغزاها، وآمنوا للرسول إيمانا مجملاً بأنَّه لا يقول إلاَّ حقاً، ولم يكن في قلوبهم من العلم بمباينة الله لخلقه وعلوه عليهم ما ينفون به بدعة الحلولية

والاتحادية وأمثالهم، لأنَّ أحد المتقابليْن إنما يرتفع عن القلب بإثبات مقابله، وأحد النقيضين لا يزول عن القلب زوالاً مستقراً إلاَّ بإثبات نقيضه.

فإذا كان حقيقة الأمر أنَّ الرب تعالى: إما مباين للعالم، وإما مداخل له، كان من لم يثبت المباينة لم يكن عنده ما ينافي المداخلة، بل إمَّا أن يقر بالمداخلة، وإما أن يبقى خالياً عن اعتقاد المتقابِلَيْن المتناقضين، ولا يمكنه مع عدم اعتقاد نقيض قولٍ أن يعتقد فساده، ولا ينكره ولا يرده، بل يبقى بمنزلة من سمع أن محمداً قال: إنَّه رسول الله، وأن مسليمة قال: إنه رسول الله، وهو لم يصدِّق واحداً منهما، ولم يكذب واحد منهما، فمثل هذا يمتنع أن يرد على مسيلمة أو يكذِّبه.

فهكذا من كان لم يقر بأن الخالق تعالى مباين للمخلوق، لم يمكنه أن يناقض قول من يقول بالحلول والاتحاد، بل غايته أن لا يوافقه كما لم يوافق قول أهل الإثبات، فهو لم يؤمن بما قاله محمد رسول الله والمؤمنون به، ولا بما قاله مخالفوه الدجَّالون الكذَّابون، من أهل الحلول والاتحاد وغيرهم من نفاة العلو. / ١٥٨/٦

وقول النفاة للمباينة المداخلة جميعاً، لما كان في حقيقة الأمر نفياً للمتقابلَيْن المتناقضَيْن، بمنزلة قول القرامطة، الذين يقولون: لا حيّ ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز -كان قولهم في العقل أفسد من قول من لا يؤمن بمحمد ولا بمسيلمة، فإن كلاهما مبطل، لكن بطلان سلب النقيضَيْن وما هو في معنى النقيضين، أبْيَن في العقل من الإقرار بنبوة رسول من رسل الله، صلى الله عليهم أجمعين، فلهذا لا تكاد تجد أحداً من نفاة المباينة والمداخلة جميعاً، أو من الواقفة في المباينة، يمكنه مناقضة الحلولية والاتحادية مناقضة يبطل بها قولهم، بل أيّ حجة احتجَّ بها عليهم عارضوه بمثلها، وكانت حجتهم أقوى من حجته.

فإذا قال لهم: لا يُعقل الحلول إلاَّ حلول العَرَض، فيكون الحالُّ مفتقراً إلى المحل، أو قال ما هو أبلغ من هذا مما احتج به الأئمة عليهم: لو كان حالاًّ لم يخل من المباينة والمماسَّة، فإنَّ القائم بنفسه إذا حلَّ في القائم بنفسه لم يخل من هذا وهذا -قالوا للنفاة: هذا إنما يكون إذا كان الحالُّ متحيزاً أو قائماً بمتحيز، أو قالوا: هذا هو المعقول من حلول الأجسام وأعراضها، فأما إذا قدَّرنا موجوداً قائماً بنفسه ليس بجسمٍ ولا متحيّز، لم يمتنع أن يكون حالاًّ بلا افتقار إلى المحل، ولا مماسة ولا مباينة. / ١٥٩/٦

فإن قال إخوانهم من النفاة للعلو والمباينة: هذا لا يُعقل.

قالوا لهم: إذا عرضنا على العقل وجود موجودٍ، قائمٍ بنفسه، لا مباين للعالم ولا محايث له، ولا داخل فيه، ولا خارج عنه، وعرضنا على العقل وجود موجود في العالم: قائم بنفسه، لا مماس له، ولا مباين له، وليس بجسم ولا متحيز، أو وجود موجودٍ مباينٍ له، وليس بجسم ولا متحيّز- كان هذا أقرب إلى العقل.

وذلك أنَّ وجود موجود لا يُشار إليه، ولا يكون متحيزاً: لا جسما ولا جوهراً: إما أنْ يكون ممكناً، وإما أن لا يكون، فإن لم يكن ممكناً بطل قول من يثبت موجوداً، لا داخل العالم ولا خارجه، ولا يُشار إليه، وكان حينئذ قول من أثبت موجوداً خارج العالم أو داخله، وقال: إنه لا يُشار إليه- أقل فساداً في العقل من هذا، وإن كان وجود موجودٍ لا يُشار إليه، ولا يكون جسماً ولا متحيزاً، ممكناً في العقل، فمن المعلوم إذا قيل مع ذلك: إنَّه خارج العالم، لم يجب أن يُشار إليه، ولا يكون جسماً منقسماً ولا مطابقاً موازياً محاذياً للعرش، لا أكبر منه ولا أصغر ولا مساوياً.

وإن قيل مع ذلك: إنَّه حالّ في العالم، لم يجز أن يُقال: إنَّه مماس أو مباين، لأن المماسة والمباينة عندهم من عوارض الجسم المشار إليه، فما/ لا يكون جسماً لا يُشار إليه لا ١٦٠/٦

يُوصف لا بهذا ولا بهذا، وإذا كان قائماً بنفسه لا يُشار إليه امتنع أن يُقال: هو عرض أو كالعرض المفتقر إلى المحل، بل إثبات ما لا يُشار إليه، وهو داخل العالم أو خارجه أقرب إلى ما تثبته العقول من إثبات ما لا يشار إليه، ولا هو داخل العالم ولا خارجه.

ومما يقرر هذه الحجج: أنَّ هؤلاء النفاة لمَّا أرادوا بيان إمكان وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، وأن نفي ذلك ليس معلوماً بضرورة العقل- احتجوا على ذلك بإثبات الكليات، واحتجوا بأنَّ الفلاسفة وطائفة من متكلمي المسلمين من المعتزلة والشيعة والأشعرية أثبتوا النفس، وقالوا: إنها لا داخل البدن ولا خارجه، ولا تُوصف بحركة ولا سكون، ولا مباينة لغيرها، ولا حلول فيه.

قالوا: وقول هؤلاء ليس معلوم الفساد بالضرورة، والمثبتون لمَّا طلبوا بيان فساد قولهم، بيَّنوا أنَّ الكليات وجودها في الأذهان لا في الأعيان، وأنَّ قول هؤلاء معلوم الفساد بالضرورة، حتى عند جماهير المتكلمين من المعتزلة والأشعرية والكرَّامية وغيرهم.

١٦١/٦ والمقصود هنا أن يُقال لهؤلاء: إذا جوَّزتم إثبات كليات لا/ داخل العالم ولا خارجه، مع أنها متعلقة بمعيَّنات، بل جعلتموها جزءاً من المعيَّنات، حيث قلتم: المطلق جزء من المعيَّن، وجوَّزتم وجود نفوس مجرداتٍ عقليةٍ، لا داخل العالم ولا خارجه، مع أنها متعلقة بأبدان بني آدم تعلق التدبير والتصريف، وجوَّزتم أيضاً وجود نفس فلكية كذلك على أحد قَوْليكم، فما المانع أن يكون واجب الوجود، مع تدبيره وتصريفه للعالم، متعلقاً به تعلق النفوس بالأبدان، وتعلق الكليات بالأعيان؟

والنصارى لا يصلون إلى أن يقولوا: إنَّ اللاهوت في الناسوت كالنفس في البدن، بل مباينة اللاهوت للناسوت عندهم أعظم من مباينة النفس للبدن، فإذا جوَّزتم ما يكون لا داخل العالم ولا خارجه، مع تعلقه بالأبدان أعظم من تعلق اللاهوت بالناسوت

عند النصارى، أمكن أن يكون واجب الوجود متعلقاً بالأبدان، بل بالموجودات كلها كذلك، وكان قول الجهمية الذين يقولون: إن اللاهوت في كل مكان أقرب إلى المعقول من قول من يقول: إنَّ المجردات في الأبدان والأعيان.

ومما يزيد الأمر وضوحاً أنَّ هؤلاء الفلاسفة المشَّائين، ومن وافقهم من المتكلمة والمتصوفة، يثبتون خمسة أنواع من الجواهر: واحد منها هو الجوهر الذي يمكن إحساسه وهو الجسم في اصطلاحهم، وأربعة: هي جواهر عقلية لا يمكن الإحساس بها، وهي: العقل،/ والنفس، والمادة، والصورة، مع اتفاقهم على أنَّ الأجسام ١٦٢/٦ المحسوسة مركَّبة من المادة والصورة، وهما جوهران عقليان، كما يقولون: إن الأعيان المعيَّنة المحسوسة فيها كليات طبيعية عقلية هي أجزاء منها.

فإذا كان هؤلاء يثبتون في الجواهر المحسوسة، ومعها جواهر عقلية لا ينالها الحس بحال، ويجعلون هذا حالاً وهذا محلاً- لم يمكنهم مع ذلك أن ينكروا كون الوجود الواجب هو حالاً أو محلاً لهذه المحسوسات.

وهذا هو الذي انتهى إليه محققوهم، كابن سبعين وأمثاله، فإنهم جعلوا الوجود الواجب مع الممكن - كالمادة مع الصورة، وكالصورة مع المادة، أو ما يشبه ذلك، يجعلون الوجود الواجب جزءاً من الممكن، كما أنَّ المطلق جزء من المعيَّن، حتى أن ابن رشد الحفيد وأمثاله يجعلون الوجود الواجب كالشرط في وجود الممكنات، الذي لا يتم وجود الممكنات إلاَّ به، مع أنَّ الشرط قد يكون وجوده مشروطاً بوجود المشروط، فيكون كل منهما شرطاً في وجود الآخر.

وهذا حقيقة قولهم: يجعلون الواجب مع الممكن، كل منهما مفتقر إلى الآخر ومشروط به، كالمادة والصورة.

[كلام ابن عربي في «فصوص الحكم» عن علاقة الواجب بالممكن]

فابن عربي يجعل أعيان الممكنات ثابتة في العدم، والوجود الواجب فاض عليها فلا يتحقق وجوده إلاَّ بها، ولا تتحقق ماهيتها إلاَّ به، وبنى قوله على أصلين فاسدين. / ٦/١٦٣

أحدهما: أن الوجود واحد، ليس هنا وجودان أحدهما واجب بنفسه، والآخر بغيره.

والثاني: أن وجود كل شيء زائد على حقيقته وماهيته، وأنَّ المعدوم شيء، موافقةً لمن قال هذا وهذا: من المعتزلة والفلاسفة، ومن وافقهم من متأخري الأشعرية، فالحقائق والذوات عنده ثابتة في العدم، ووجود الحق فاض عليها، فكان كل منهما مفتقراً إلى الآخر، ولهذا يقول: إنَّ الحق يتصف بجميع صفات المخلوقات من النقائص والعيوب، وأنَّ المخلوق يتصف بجميع صفات الله تعالى من صفات الكمال، كما قال[(١)]: «**ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدَثات، وأخبر بذلك عن نفسه، وبصفات النقص وصفات الذم؟ ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق، فهي[(٢)] من أولها إلى آخرها صفات له، كما أن صفات[(٣)] المحدثات حق للحق؟**».

ولهذا قال[(٤)]: «**فالأمر الخالق المخلوق، والأمر المخلوق الخالق، كل ذلك من عَيْن واحدةٍ، لا بل هو العين الواحدة، وهو العيون الكثيرة: ﴿فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ**

---

(١) أي ابن عربي في كتابه «فصوص الحكم» (١/ ٨٠-٨١). (رشاد).

(٢) فهي: ليست في «فصوص الحكم».

(٣) فصوص الحكم: إلى آخرها وكلها حق له كما هي صفات.

(٤) أي ابن عربي في «فصوص الحكم» (١/ ٧٨).

﴿قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ﴾ [الصافات:١٠٢]،/ فالولد[1] عين أبيه، فما رأى يذبح غير ٦/ ١٦٤ نفسه[2] ﴿وَفَدَيۡنَٰهُ بِذِبۡحٍ عَظِيمٖ ١٠٧﴾ [الصافات:١٠٧][3] فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان، بل بحكم[4] ولدٍ مَنْ هو عين الوالد، ﴿وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا﴾ [النساء:١] فما نكح سوى نفسه».

وقال[5]: «فيعبدني وأعبده ويحمدني وأحمده[6]».

وقال[7]: «ولمَّا كان فرعون في مرتبة الحكم[8]، قال[9]: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ ٢٤﴾ [النازعات:٢٤]: أي: وإن كان الكل أرباباً بنسبةٍ ما، فأنا الأعلى منهم بما أعطيته من الحكم فيكم[10]، ولمَّا علمت السحرة صدق فرعون فيما قاله[11] لم ينكروه، وأقرُّوا/ ٦/ ١٦٥

---

(١) فصوص الحكم: والولد.

(٢) فصوص: سوى نفسه.

(٣) في (الفصوص) كتبت الآية محرفة: (وفداه بذبح عظيم).

(٤) فصوص الحكم: ..إنسان، وظهر بصورة ولد، لا بل بحكم .. وفي نسخة أخرى: وظهر بصورة لا بحكم ولد.

(٥) أي ابن عربي في «فصوص الحكم» (١/ ٨٣).

(٦) فصوص الحكم: فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده.

(٧) في «فصوص الحكم» (١/ ٢١٠-٢١١).

(٨) فصوص: في منصب التحكم.

(٩) فصوص: ..التحكم، صاحب الوقت وأنه الخليفة بالسيف -وإن جار (كذا ولعل الصواب: جاز) في العرف الناموسي- لذلك قال..

(١٠) فصوص: بما أعطيته في الظاهر من التحكم فيكم.

(١١) فصوص: ولما علمت السحرة صدقه في مقاله.

بـذلك[١]، وقـالوا[٢]: ﴿فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَٰذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿٧٢﴾﴾ [طه:٧٢] فالدولة لك، فصح قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ ﴿٢٤﴾﴾ [النازعات:٢٤]،[٣] وإن كان عَيْن الحق».

وقال[٤]: «فكان موسى أعلم بالأمر من هارون لأنَّـه علـم مـا عبـده أصـحاب العجل لعلمه بأن الله قد قضى أن لا يُعبد إلاَّ إياه، ومـا حَكَـم الله بـشيء إلاَّ وقـع، فكان عتب موسى على أخيه هارون[٥] لما وقع الأمر في إنكاره[٦] وعدم اتساعه، فإنَّ العارف من يرى الحق في كلِّ شيء، بل يراه عين كل شيء».

وقال في قصة قوم نوح[٧]: «﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّارًا ﴿٢٢﴾﴾ [نوح:٢٢]، لأن الدعوة إلى الله مكر بالمدعو، فإنَّه ما عدم من البداية فيُدعى إلى الغاية». / ٦/١٦٦

وقوله[٨]: «ادعوا إلى الله عين المكر[٩]، فأجابوه مكراً[١٠]، كما دعـاهم مكـراً[١١]»،

---

(١) فصوص: وأقروا له بذلك. (٢) فصوص: فقالوا له.

(٣) بين د.أبو العلا عفيفي في تعليقه على الفصوص (١/ ٢١١ت١) أن الآية هنا معكوسة إذ أنها في الأصل (سورة طه:٧٢): ﴿فاقض ما أنت قاض إنما تقضي هذه الحياة الدنيا﴾.

(٤) في «فصوص الحكم» (١/ ١٩٢). (٥) فصوص: فكان عتب موسى أخاه هارون.

(٦) لما وقع الأمر في إنكاره: كذا في (ر) وفي «فصوص». وفي (د): لما وقع الأمر من إنكاره.

(٧) في «فصوص الحكم» (١/ ٧١-٧٢).

(٨) أي ابن عربي بعد الكلام السابق مباشرة: فصوص (١/ ٧٢).

(٩) فصوص: ادعو الله فهذا عين المكر.

(١٠) فصوص: عين المكر (على بصيرة) فنبه أن الأمر له كله، فأجابوه مكراً.

(١١) مكراً: ليست في «فصوص».

«فقالوا في مكرهم[١]: ﴿لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴿٢٣﴾﴾ [نوح:٢٣]، فإنهم إذا تركوا هؤلاء جهلوا من[٢] الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء، فإنَّ للحق في كل معبود وجهاً يعرفه من عرفه ويجهله من جهله. كما قال في المحمدين[٣]: ﴿۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء:٢٣] أي حكم».

وفسَّر قوله[٤]: قضى، بمعنى قدَّر لا بمعنى أمر.

قال[٥]: «وما حكم الله بشيء إلاَّ وقع».

«والعارف يعرفُ من عُبِدَ[٦]. وفي أي صورة ظهر حتى عُبد، وأنَّ التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة، وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية، فما عُبِد غير الله في كل معبود». / ٦/ ١٦٧

وأمثال هذا الكلام كثير في كلام هذا وأمثاله، كابن سبعين الذي حقَّق قول هؤلاء الفلاسفة تحقيقاً لم يُسبق إليه، وكان آخر قوله[٧]: «وأن الله في النار نار، وفي الماء ماء[٨]،

---

(١) فقالوا في مكرهم: هذا الكلام في «فصوص الحكم» بعد الكلام السابق بنحو ثلاثة أسطر (١/ ٧٢).

(٢) فصوص: فإنهم إذا تركوهم جهلوا من..

(٣) فصوص: يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله. في المحمديين.

(٤) قوله: وفسَّر قوله..إلخ: تعليق وشرح من ابن تيمية.

(٥) العبارة التالية في «فصوص الحكم» (١/ ١٩٢)، وهي عبارة جاءت في وسط الكلام السابق.

(٦) عند عبارة (والعارف يعرف من عبد) يعود ابن تيمية إلى «فصوص الحكم» (١/ ٧٢) بعد النص السابق الذي انتهى بعبارة (أي حكم)، وفي الفصوص: فالعالم يعلم من عُبِد.

(٧) وجدت العبارة التالية في رسالة من «رسائل ابن سبعين» عنوانها «رسالة» (ص١٩٢) من «رسائل ابن سبعين» نشر وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥، وسأقابلها عليها بإذن الله. (رشاد).

(٨) رسالة ابن سبعين: ..لأنه في الماء ماء، وفي النار نار.

وفي الحلو حلو، وفي المرِّ مرٌّ، وأنه في كل شيء تصوَّره ذلك الشيء[١]». كما قد بسط الكلام عليه غير هذا الموضع.

وكذلك ابن حَمُّوَيَهْ الذي يتكلَّم بنحو هذا في مواضع من كلامه[٢].

وكذلك ابن الفارض في قصيدته المشهورة التي يقول فيها[٣]:

لهـا صلواتي بالمقـام أقيمهـا ... وأشـهد فيهـا أنهـا ليَ صلَّتِ

كلانا مصلٍّ واحـدٌ ساجد إلى ... حقيقته بالجمْع في كل سجدةِ[٤] / ٦/١٦٨

ومـا كـان لي صَلَّى سواي ولم تكن ... صلاتي لغيري في أدا كل ركعةِ

إلى أن قال:

ومازلت إيّاها وإياي لم تزل ... ولا فرقَ بل ذاتي لِذَاتي أَحبَّتِ[٥]

---

(١) رسالة ابن سبعين: (..وفي المرمر، فمهما سرى حكم من شيء إلى شيء فله الإيجاد وللشيء فيه الشبه، مثال ذلك: هو مع السراج نو بصورته، فيسرج منه سُرج كثيرة تشبهه، والإيجاد لمن هو مع كل شيء بصورة ذلك الشيء..

(٢) ترجَمَ له الدكتور الفاضل محمد رشاد خطأ على أنه أبو عبد الله محمد بن حمويه بن محمد بن حمويه الجويني، وترجَمَ له صواباً في «الصفدية» (١/ ٢٤٨) وهو سعد الدين محمد بن عبد الله بن حَمُّويه الحموي زاهد متصوف (ت: ٦٥٢هـ) كانت له صحبته بابن عربي وللشيخ رد على اتباع ابن حَمّويه نشره الفاضل محمد عزير شمس في «جامع المسائل» (٤/ ٣٨٧-٤٢٥).

(٣) وهي القصيدة التائية وسأقابلها بإذن الله على نسخة ديوانه الخطية (دار الكتب المصرية، أدب ٣٩٦٨). (رشاد).

(٤) كلانا مصل..الخ: كذا في (د)، وفي الديوان، (ص٤٠)، أما في (ر) فجاء البيت التالي: وما كان لي صلى..الخ قبل هذا البيت. والترتيب الذي أثبته هو الموجود أيضاً في شرح داود القيصري على التائية الكبرى (نسخة خطية بدار الكتاب المصرية، رقم ١٣٤ أدب) وصفحات النسخة غير مرقمة. (رشاد).

(٥) البيت في الديوان (ص٤٤) وكذا جاء، أما في شرح التائية ففيه: ولا فوق.

إلي رسولاً كنتُ منِّيَ مرسلاً وذاتي بآياتي عليَّ استدلَّتِ[(١)]

فإن دُعِيتْ كنتُ المجيبَ وإن أكُنْ مُنَادى أجَابت مَنْ دعاني ولبَّتِ[(٢)]

وقد رُفعت تاءُ المخاطب بيْننا وفي رفعها عن فرقة الفَرْقِ رِفْعَتي[(٣)]

وفارق ضلالَ الفرقِ فالجمع منتج هُدَى فُرقة بالاتحاد تحدَّتِ[(٤)] / ١٦٩/٦

فإن العارف المحقق من هؤلاء يقول: أرسل من نفسه إلى نفسه رسولاً بنفسه، فهو المرسِل والمرسَل إليه والرسول. ويقول: من هو مِنْ أكبر من أضلّوه من أهل الزهادة والعبادة مع الصدق في تسبيحاته وأذكاره: «**الوجود واحد، وهو الله، ولا أرى الواحد، ولا أرى الله**».

ويقول أيضا: «**نطق الكتاب والسنة بثنوية الوجود، والوجود واحد لا ثنوية فيه**».

ويكرر ذلك كما يكرر المسلمون: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر. وعنده أنَّ هذا غاية التحقيق والعرفان.

ويجيءُ من هو مِن أفضل المتكلمين من النفاة للعلو: يعتقد في مثل هذا أنَّه كان من أفضل أهل الأرض، أو أفضلهم، ويأخذ ورقة فيها سرُّ مذهبه، يرقى بها المرضى، كما

---

(١) البيت في الديوان (ظ٥١) وجاء في شرح التائية الكبرى، وفي نسخة (ر) طمست بعض الكلمات في البيت.

(٢) البيت في الديوان (ظ٤٢)، وفي (ر): وإن دعيت، وطمست عبارة (منادى أجابت) من مصورة (ر).

(٣) البيت في الديوان، (ظ٤٢) وفيه: فقد رفعت.

(٤) البيت في الديوان (ظ٤٣)، وفي (ر): وقوله: وفارق ضلال..الخ.

يرقى المسلمون بفاتحة الكتاب، كما أخبرنا بذلك الثقاة، وهم يقدِّمون تلك الرُّقية على فاتحة الكتاب. / ٦/ ١٧٠

ويقول من هو من شعرائهم العارفين:

وما أنت غير الكون بل أنت عينه ويشهد هذا السر من هو ذائقُ

ويقول:

وتلتذُّ إن مرتْ على جسدي يدي لأنِّيَ في التحقيق لست سواكمُ

وأمثال هذا كثير.

والمتكلمة النفاة منهم من يوافق هؤلاء، ومنهم من لا يوافقهم، ومن وافقهم يُقال له: أين ذاك النفي -لا داخل ولا خارج- من هذا الإثبات؟ وهو أنَّه وجود كل موجود.

فيقول: هذا حكم عقلي، وهذا حكم ذوقي. أو يرجع عن ذلك النفي، ويقول: المطلق جزء من المعيّنات، والوجود الواجب للموجودات: مثل الكلي الطبيعي للأعيان، كالجنس لأنواعه، والنوع لأشخاصه، كالحيوانية في الحيوانات، والإنسانية في الأناسي، وهذا غايته أن يجعله شرطاً في وجود الممكنات، لا مُبدعاً فاعلاً لها، فإنَّ الكليات لا تبدع أعيانها، بل غايتها إذا كانت موجودة في الخارج أن تكون شرطاً في وجودها، بل جزءاً منها.

ومن لا يوافقهم أكثرهم يسلِّمون لهم أقوالهم، أو يقولون: نحن لا نفهم هذا، أو يقولون: هذا ظاهره كفر، لكن قد تكون له أسرار وحقائق يعرفها أصحابها./ ٦/ ١٧١

ومن هؤلاء من يعاونهم وينصرهم على أهل الإيمان، المنكرين للحلول والاتحاد، وهو شرٌّ ممن ينصر النصارى على المسلمين، فإنَّ قول هؤلاء شر من قول النصارى، بل هو شر ممن ينصر المشركين على المسلمين.

فإنَّ قول المشركين الذين يقولون: إنما نعبدهم ﴿لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر:٣] خير من قول هؤلاء، فإنَّ هؤلاء أثبتوا خالقاً ومخلوقاً غيره يتقرَّبون به إليه، وهؤلاء يجعلون وجود الخالق وجود المخلوق.

وغاية من تجده يتحرَّى الحق منهم أن يقول: العالم لا هو الله ولا غير الله.

ولمَّا وقعت محنة هؤلاء الملاحدة المشهورة، وجرى فيها ما جرى من الأحوال، ونصر الله الإسلام عليهم، طلبنا شيوخنا لنتوِّبهم، فجاء من كان من شيوخهم، وقد استعد لأن يُظهر عندنا غاية ما يمكنه أن يقوله لنا ليسلم من العقاب، فقلنا له: العالم هو الله أو غيره؟ فقال: لا هو الله ولا غيره.

وهذا ما كان عنده هو القول الذي لا يمكن أحد أن يخالف فيه، ولو علم أنَّا ننكره لما قاله لنا، وكان من أعيان شيوخهم[1] ومحقِّقيهم/ وممن له أتباع ومريدون، وله ولأصحابه سلطان ودولة، ومعرفة ولسان وبيان، حتى أدخلوا معهم من ذوي السلطان والقضاة والشيوخ والعامة، ما كان دخولهم في ذلك سبباً لانتقاص الإسلام، ومصيره أسوأ من دين النصارى والمشركين، لولا ما منَّ الله به من نصر الإسلام عليهم، وبيان فساد أقاويلهم، وإقامة الحجة عليهم، وكشف حقائق ما في أقوالهم من التلبيس، الذي باطنه كفر وإلحاد، لا يفهمه إلاَّ خواص العباد. ١٧٢/٦

والمقصود هنا أنَّ الحلولية إذا أراد النفاة للمباينة والحلول جميعاً -من متكلمة الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية، كابن سينا والرازي وأبي حامد وأمثالهم- أن يردوا عليهم حجة عقلية تبطل قولهم لم يمكنهم ذلك كما تقدَّم، بل يلزم من تجويزهم إثبات

(١) عند عبارة (من أعيان شيوخهم) تنتهي نسخة (ر) =رامبور، ج٢، وتنفرد نسخة (د)=دبلن حتى نهاية الوجه الثالث والأربعين. (رشاد).

وجود لا داخل العالم ولا خارجه تجويز قول الحلولية، ولهذا لا تجد في النفاة من يرد على الحلولية رداً مستقيماً، بل إنْ لم يكن موافقاً لهم كان معهم بمنزلة المخنَّث، كالرافضي مع الناصبي، فإنَّ الرافضي لا يمكنه أن يقيم حجة على الناصبي الذي يكفِّره علناً أو يفسِّقه، فإنَّه إذا قال للرافضي: بماذا علمت أنَّ علياً مؤمنٌ وليٌّ لله من أهل الجنة قبل ثبوت إمامته، وهذا إنما يعلم بالنقل، والنقل إما متواتر وإما آحاد؟

فإن قال له الرافضي: بما تواتر من إسلامه ودينه وجهاده وصلاته وغير ذلك من عباداته. / ١٧٣/٦

قال له: وهذا أيضاً متواتر عن أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية وعمرو ابن العاص وغيرهم من الصحابة، وأنت تعتقد كفرهم أو فسقهم.

وقال له أيضاً: أنت تقول: إنَّ علياً كان يستجيز التقية، وأن يظهر خلاف ما يبطن، ومن كان هذا قوله أمكن أن يظهر الإسلام مع نفاقه في الباطن.

فإن قال الرافضي للناصبي: علمت ذلك بثناء النبي ﷺ وشهادته له بالإيمان والجنة، كقوله: لأعطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله[1]. وقوله: أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى[2]، ونحو ذلك.

قال له الناصبي: قد نُقل أضعاف ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان، وأنت تطعن في تلك المنقولات أو تقول: إنهم ارتدوا بعد موته، فما يؤمنك إن كان قولك في هؤلاء صحيحاً أن يكون عليٌّ كذلك؟/ وأيضاً فهذه الأحاديث إنما نقلها الصحابة الذين تذكر أنت كفرهم وفسقهم، والكافر والفاسق لا تُقبل روايته. ١٧٤/٦

---

(١) البخاري (٣٤٩٩)، ومسلم (٢٤٠٤).

(٢) البخاري (٣٥٠١)، ومسلم (٢٤٠٤).

فإن قال: هذه نقلها الشيعة.

قال له الناصبي: الشيعة لم يكونوا موجودين على عهد النبي ﷺ، وهم يقولون: إنَّ الصحابة ارتدوا إلاَّ نفراً قليلا: إما عشرة، أو أقل، أو أكثر. ومثل هؤلاء يجوز عليهم المواطأة على الكذب.

فإن قال: أنا أثبت إيمانه بالقرآن، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [التوبة:١٠٠] وقال: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح:٢٩]، وقال: ﴿وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [النساء:٩٥]، وقوله: ﴿۞ لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الفتح:١٨].

قال له الناصبي: هذه الآيات تتناول أبا بكر وعمر وغيرهما من المهاجرين والأنصار كما تتناول علياً، ليس في ظاهرها ما يخص علياً.

فإن جاز أن يدَّعي خروج هؤلاء منها، أو أنهم دخلوا فيها ثم خرجوا بالردة، أمكن الخوارج الذين يكفِّرون علياً أن يقولوا مثل ذلك.

والمقصود هنا أن الرافضة لا يمكنهم إقامة حجة صحيحة على/ الخوارج، وإنما ١٧٥/٦ يتمكن من ذلك أهل السنة والجماعة، الذين يقرُّون بعموم هذه الآيات، وتناولها لأهل بيعة الرضوان كلهم، ويقرُّون بالأحاديث الصحيحة المروية في فضائل الصحابة، وأنهم كانوا صادقين في روايتهم، فهم الذين يمكنهم الرَّد على الخوارج والروافض بالطرق الصحيحة السليمة عن التناقض.

وهكذا الرَّد على الحلولية وبيان إبطال قولهم بالحق إنما يتمكن منه أهل السنة المثبتة لعلو الله على خلقه ومباينته لهم، فإن قول هؤلاء نقيض قول الحلولية، ومن عَلِم ثبوت

أحد النقيضين أمكنه إبطال ما يقابله، بخلاف قول النفاة فإنَّه متضمن رفع النقيضَيْن، أو ما هما في معنى النقيضين، ورفع النقيضين أشدُّ بطلاناً من إثبات أحدهما، بل أشدُّ بطلاناً من المناقض الباطل، فإن رفعهما يُعلم امتناعه بصريح العقل، وأما انتفاء أحدهما فهو أخفى في العقل من رفعهما، فمن رَفَع النقيضين، أو ما في معناهما، لم يمكنه إبطال قول من أثبت أحدهما، وما من حجة يحتج بها من رفع المتقابلَيْن إلاَّ ويمكن من أثبت أحدهما أن يحتج عليه بما هو أقوى منها من جنسها.

ولهذا كان إطباق العقول السليمة على إنكار قول النفاة المتقابلين أعظم من إطباقها على إنكار قول الحلولية، لأنَّ الموجود الواجب الوجود كلما وُصف بصفات المعدومات الممتنعات، كان أعظم بطلاناً وفساداً من وصفه بما هو أقرب إلى الوجود.

٦/١٧٦ ومما يبين هذا أنَّ الصفات السلبية ليس فيها بنفسها مدح ولا توجب/ كمالاً للموصوف، إلا أن تتضمن أمراً وجودياً، كوصفه سبحانه بأنَّه لا تأخذه سنة ولا نوم، فإنه يتضمن كمال حياته وقيوميته.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾ [ق:٣٨]، متضمن كمال قدرته.

وقوله: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [سبأ:٣] يقتضي كمال علمه.

وكذلك قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام:١٠٣] يقتضي عظمته، بحيث لا تحيط به الأبصار.

وكذلك نفي المِثل والكفو عنه يقتضي أنَّ كل ما سواه فإنَّه عبد مملوك له، وذلك يقتضي من كماله ما لا يحصل إذا كان له نظير مستغنٍ عنه، مشارك له في الصنع، فإن ذلك نقص في الصانع، فأمَّا العدم المحض والنفي الصِّرف، مثل كونه لا يمكن رؤيته

بحال، وكونه لا مبايناً للعالم ولا مداخلاً له، فإنَّ هذا أمر يُوصف به المعدوم، فإنَّ المعدوم لا يمكن رؤيته بحال، وليس هو مبايناً للعالم ولا مداخلاً له، والمعدوم المحض لا يتصف بصفة كمال ولا مدح، ولهذا كان تنزيه الله تعالى بقوله: «سبحان الله» يتضمن، مع نفي صفات النقص عنه، إثبات ما يلزم ذلك من عظمته، فكان في التسبيح تعظيم له مع تبرئته من السوء.

ولهذا جاء التسبيح عند العجائب الدالة على عظمته، كقوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾ [الإسراء:١] وأمثال ذلك.

ولما قال: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾﴾/ [الصافات:١٨٠] كان تنزيهه عمَّا ٦/ ١٧٧ وصفوه به متضمنا لعظمته اللازمة لذلك النفي.

وإذا كان كذلك، فنفاة النقيضين، وما هو في معنى النقيضين، لم يتضمن وصفهم له بذلك شيئاً من الإثبات ولا التعظيم، بخلاف القائلين بالحلول في جميع الأمكنة، فإنهم يصفونه بما فيه تعظيم له.

ولهذا يقول من يعذر الطائفتين: إنَّ هؤلاء قصدوا تنزيهه، وهؤلاء قصدوا تعظيمه، فإذا كان التنزيه، إن لم يتضمَّن تعظيماً لم يكن مدحاً، كان مَنْ وَصَفَهُ بما فيه تعظيم أقرب إلى المعقول مِمَّن وصفه بما يشركه فيه المعدوم، من غير أن يكون فيه تعظيم، فلم يمكن أولئك النفاة أن يبطلوا حجج هؤلاء المعظِّمين له، وإذا ردوا عليهم ببيان ما في قولهم من إثبات ما لا يُعقل أو التناقض، قالوا لهم: إنَّ في قولهم من إثبات ما لا يُعقل ومن التناقض ما هو أعظم من ذلك.

فإن قال النفاة: هؤلاء الحلولية قد أثبتوا حلولاً يقتضي افتقاره إلى المحل، كالصورة مع المادة، وكالوجود مع الثبوت، ونحو ذلك مما يقتضي أن أحدهما محتاج إلى الآخر،

ونحن قد بيَّنا: إنَّما يُعقل الحلول إذا كان الحالُّ محتاجاً إلى المحل، وذلك باطل، لأنَّ ذلك يناقض وجوبه كما تقدم، فقد أبطلنا قول هؤلاء.

قيل: عن هذا جوابان:

أحدهما: أنه ليس كل من قال بالحلول يقول بافتقاره إلى المحل، بل كثير من القائلين بالحلول يقولون: إنه في كل مكان مع استغنائه عن/ المحل، وهو قول النجَّارية وكثير من الجهمية، وقول من يقول بالحلول الخاص كالنصارى وغيرهم. ٦/١٧٨

الثاني: أنه بتقدير أن يكون الحلول مستلزماً للافتقار، فأنتم لن تثبتوا غناه عمَّا سواه، فإنَّ طريقة الرازي والآمدي وأمثالهما في إثبات الصانع، هي طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود، وهذه الطريقة لا تدلُّ على إثبات موجود قائم بنفسه واجب الوجود.

وإن قيل: إنها تدلُّ على ذلك، فلم تدل على أنه مغاير للعالم، بل يجوز أن يكون هو العالم.

ومن طريقهم قال هؤلاء بوحدة الوجود، فإنَّ طريقتهم المشهورة: أنَّ الوجود ينقسم إلى واجب وممكن، والممكن لا بدَّ له من واجب، فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين. وهذا القدر يدلُّ على أنه لا بدَّ من وجود واجب، ومن قال: كلُّ موجود واجب فقد وفَّى بموجب هذه الحجة، ومن قال: إنَّ الوجود الواجب مع الممكن كالصورة مع المادة، أو كالوجود مع الثبوت، فقد وفَّى بموجب هذه الحجة، بل لا يمكنهم إثبات لوجود واجب مغاير للممكن إن لم يثبتوا أنَّ في الوجود ما هو ممكن يقبل الوجود والعدم.

وهم يدَّعون أنَّ الممكن الذي يقبل الوجود والعدم قد يكون قديماً أزلياً، ولا يمكنهم إقامة دليل على ثبوت الإمكان بهذا الاعتبار.

ولهذا لَمَّا احتاجوا إلى إثبات الإمكان استدلُّوا بأنَّ الحادث لا بدَّ له من محـدِث، وأنَّ الحوادث مشهودة. / ٦/ ١٧٩

وهذا حق، لكنه يدل على أن المحدَث لا بد له من قديم، فيلزم ثبوت قديم، لكن لا يلزم من ذلك عندهم أن يكـون واجـب الوجـود ثابتـاً إلا بـذلك التقسيم، إذ كـانوا يجوِّزون على القديم أن يكون ممكن الوجود، فإذا قالوا: القديم إن كان ممكناً فلا بد لـه من واجب، لم يمكنهم إثبات واجب إلاَّ بإثبات هذا الممكن، وهذا ممتنع، وهـو أيـضاً مستلزم للدَوْر، فإنَّه لا يمكنهم إثبات واجب الوجود، إلاَّ بإثبات ممكن الوجـود، ولا يمكن إثبات ممكن الوجود إلاَّ بإثبات أنَّ المحدث ممكن وله فاعل، وذلك لا يستلزم إلاَّ إثبات قديم والقديم عندهم لا يجب أن يكون واجب الوجود، فلا يمكـنهم أن يثبتـوا واجب الوجود، حتى يثبتوا ممكن الوجود، الذي قد يكون قديماً، وهذا لا يمكن إثباته إلاَّ بإثبات الممكن الذي هو حادث، وهذا لا يدلُّ إلاَّ على إثبات قديم، والقديم عندهم لا يستلزم أن يكون واجب الوجود.

وأيضاً فإذا أثبتوا واجب الوجود فإنهم لم يثبتوا أنه مغاير لهذه المشهودات إلاَّ بطريقة التركيب، وهي باطلة.

وحينئذ فيمكن أن يقول لهم أهل الحلول: الواجب هو حالٌّ. وإيـضاح ذلـك أنهـم قسَّموا الوجود إلى واجب وممكن، لكن جعلوا الممكن منه ما هو قـديم ومنـه مـا هـو محدَث، وحينئذ فلا يمكن إثبات الواجب إلاَّ بإثبات هـذا الممكـن، وهـذا الممكـن لا يمكن إثباته.

وأيضاً فهم لا يثبتون الممكن إلاَّ بإثبات الحادث، والحادث لا بـد لـه مـن القـديم، والقديم لا يستلزم أن يكون واجباً. / ٦/ ١٨٠

وإذا قالوا: القديم إن كان واجباً ثبت الواجب، وإن كان ممكناً ثَبت الواجب، فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين.

قيل: هذا إذا صح لزم أنَّه لا بدَّ من واجب، كما أنَّ الموجود مستلزم أنَّه لا بد من واجب، وهذا مما لا نزاع فيه، لكنه لا يدل على إثبات صانع، ولا على أنه مغاير للأفلاك، ولا على أنه ليس بحالٍّ، بل يستلزم أنه لا بد من موجود يمتنع عدمه، وهذا مما يوافق عليه منكرو الصانع، والقائلون بقدم العالم، وأهل الحلول، وغيرهم. فتبين أنَّه ليس في كلامهم إبطال مذهب الحلول.

والمقصود هنا أنَّ السلف والأئمة كانوا يردون من أقوال النفاة ما هو أقرب إلى الإثبات، فيكون ردهم لما هو أقرب إلى النفي بطريق الأوْلى، وقول النفاة لمباينته للعالم ومداخلته له، أبعد عن العقل من قول المثبتين، لأنَّه قائم بنفسه في كلِّ مكان، مع نفي مماسته ومباينته.

والسلف ردوا هذا وهذا، وكان ذلك تنبيهاً على إبطال الحلول، بمعنى حلول العرض في المحل. لكن هذا لم يقل به أحد، وإن كان النفاة لم يمكنهم إلاَّ إبطاله خاصة دون أقوال أهل الحلول المعروفة عنهم.

ومما يبيِّن هذا أنَّ الطوائف كلها اتفقت على إثبات موجود واجب بنفسه، قديم أزلي لا يجوز عليه العدم، ثمَّ تنازعوا فيما يجب له ويمتنع عليه.

فالنفاة تصفه بهذه الصفات السلبية: أنَّه لا مباين للعالم ولا مداخل، ولا فوق ولا تحت، ولا يصعد إليه شيء ولا ينزل منه شيء،/ ولا يقرب إليه شيء ولا يقرب هو من شيء، وأمثال ذلك، بل ويقولون أيضا: إنَّه لا تمكن رؤيته ولا غير ذلك من الإحساس به، ولا يمكن الإشارة إليه. ٦/ ١٨١

وآخرون منهم يقولون: ليس له علم ولا قدرة ولا حياة، ولا غير ذلك من الصفات.

وآخرون يقولون: لا يُسمَّى موجوداً حياً عالماً قادراً إلاَّ مجازاً، أو بالاشتراك اللفظي، وأنَّ هذه الأسماء لا تدل على معنى معقول، ويقولون: إذا أثبتنا هذه الصفات لزم أن يكون متحيزاً، والمتحيِّز مركب، أو كالجوهر الفرد في الصِّغر، ونحو ذلك، فيفرون من هذه الصفات، لاعتقادهم أنَّ ذلك يقتضي التجسيم، والأجسام عندهم موجودة، لكنَّها عند بعضهم محدثة، وعند بعضهم ممكنة، فإذا وصفوا الواجب القديم بذلك، لزم أن يكون عندهم ممكناً أو محدثاً، وذلك ينافي وجوبه وقدمه، ويقولون: إن هذه المقدمات معلومة بالنظر.

وأما المثبتون فيقولون: الموصوف بهذه الصفات السلبية لا يكون إلاَّ ممتنعاً، والامتناع ينافي الوجود، فضلا عن وجوب الوجود، فيقولون: إنَّ الواصفين له بهذه الصفات وصفوه بما لا يتصف به إلاَّ ما يمتنع وجوده، ومن وصف ما يجب وجوده، بما يمتنع وجوده، فقد جعله دون المعدوم الممكن الوجود.

ويقولون: إن هذه المقدمات معلومة بالضرورة، فهم يقولون لأولئك: أنتم فررتم مِنْ وصفه بالإمكان فوصفتموه بالامتناع، ومِن وصفه بالحدوث فوصفتموه بالعدم./ ٦/ ١٨٢

ويقولون: إنَّ الأجسام الجامدة خير من الموصوف بهذه الصفات، فضلاً عن الأجسام الحيَّة الناقصة، فضلا عن الأجسام الحيَّة الكاملة. ومن المعلوم أنَّه إذا دار الأمر بين جسم حيٍّ كامل، وبين معدوم أو ممتنع، كان ذلك خيراً من هذا، وإذا كانت هذه النتيجة لازمة لمقدمات يقول أهلها: إنها معلومة بالاضطرار، كانت أثبت من مقدمات يقول أهلها: أنتم لا تعلمونها إلاَّ بالنظر، مع اختلافهم في كل مقدمة منها.

فعُلم بذلك أنَّ المثبتة هم أقطع بما يقولونه وأشدُّ تعظيماً لما يثبتونه، وأنَّ النفاة أقرب إلى الظن، وأبعد عن التعظيم والإثبات.

يبين ذلك أنَّ عمدة النفاة على أنه لو ثبتت هذه الصفات: من العلو والمباينة ونحو ذلك، للزم أن يكون جسماً، وكون الواجب القديم جسماً ممتنع. وهذه المقدمة هي نظرية[1] باتفاقهم، وكل طائفة منهم تطعن في طريق الآخرين. والعمدة فيها طريقان: طريق الجهمية والمعتزلة، وطريق الفلاسفة.

ومن وافق على هذه المقدمة من الفقهاء وأهل الكلام، من الأشعرية وغيرهم، فهو تبع فيها: إما للمعتزلة والجهمية، وإما للفلاسفة.

٦/ ١٨٣ فأما المعتزلة والجهمية فطريقهم هي طريق الأعراض والحركات،/ وأنه لو ثبت للقديم الصفات والأفعال لكان محلاً للأعراض والحركات، وذلك يقتضي تعاقبها عليه. وذلك يوجب حدوثه.

وقد عُرف أنَّ الفلاسفة -مع طوائف من أهل الحديث والفقه والتصوف والكلام- يطعنون في هذه الطريقة. وقد صنَّف الأشعري نفسه كتاباً بيَّن فيه عجز المعتزلة عن إثبات هذه الطريق، كما سيأتي بيان ذلك.

وأمَّا طريقة الفلاسفة فهي مبنية على أنَّ واجب الوجود لا يكون متصفاً بالصفات، لأنَّ ذلك يستلزم التركيب.

وقد عُلم ما بيَّنه نظَّار المسلمين من فساد هذه الطريق.

---

(١) نظرية: كذا في الأصل، ولعل الصواب: فطرية، وسيأتي قول ابن تيمية بعد قليل وفيه: علم أنها ليست مقدمات فطرية ضرورية..الخ. (رشاد).

فإذاً ليس بين النفاة مقدمة اتفقوا عليها يبنون عليها النفي، بل هم يشتركون فيه كاشتراك المشركين وأهل الكتاب في تكذيب الرسول ﷺ، واشتراك أهل البدع في مخالفة الحديث والسنة، ومآخذ كل فريق غير مآخذ الآخر.

وإذا كانت مقدماتهم ليست مما اتفقوا عليه، بل ولا اتفق عليه أكثرهم، بل أكثرهم ينكر صدق جميعها، علم أنها ليست مقدمات فطرية ضرورية، لأنَّ الضرويات لا ينكرها جمهور العقلاء، الذين لم يتواطأوا عليها، ولا يكفي أن تكون بعض المقدمات معلومة، بل لا بدَّ أن تكون الجميع معلومة، وما لم تكن معلومة بالضرورة، فلا بد أن تستلزمها مقدمات ضرورية، وليس معهم شيء من ذلك، بل غاية/ هؤلاء لفظ ٦/ ١٨٤ «التركيب» وأنه لا يكون واجباً، وقد علم ما في ذلك من الإجمال والاشتراك.

وغاية هؤلاء أنَّ الأعراض لا تبقى، وجمهور العقلاء يخالفون في ذلك، وأنَّ الأفعال يجب تناهيها، وقد عُلم نزاع العقلاء فيها، وجمهورهم يمنعون امتناع تناهيها من الطرفين.

وقد ذكرنا اعتراض الأرموي وغيره على شيوخه في هذه المقدمات، وقد سبقه إلى ذلك الرازي وغيره، وقدحوا فيها قدحاً بيَّنوا به فسادها، على وجه لم يعترضوا عليه. وإن كان الرازي يعتمدها في مواضع أخر، فنظره استقر على القدح فيها.

وكذلك الأثير الأبهري[1] في كتابه المعروف «بتحرير الدلائل في تقرير المسائل» -هو وغيره- قدحوا في تلك الطرق وبيَّنوا فساد عمدة الدليل، وهو بطلان حوادث لا أول لها. وذكر الأبهري الدليل المتقدم: دليل الحركة والسكون، وقولهم: لو كان الجسم أزليًّا لكان: إمَّا متحركاً وإما ساكناً، والقسمان باطلان.

---

(١) سبقت ترجمة أثير الدين المفضل الأبهري السمرقندي (١/ ٣٧٧). (رشاد).

أمَّا الأول فلأنها لو كانت متحركة للزم الجمع بين المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير، لأنَّ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير، والأزل يقتضي عدم المسبوقية، فيلزم الجمع بينهما، ولأنها لو كانت متحركة/ لكانت بحالٍ لا يخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وإلاَّ لكان الحادث أزلياً. وهو محال. ولأنها لو كانت متحركة لكانت الحركة اليومية موقوفة على انقضاء ما لا نهاية له، وانقضاء ما لا نهاية له محال، والموقوف على المحال محال. ولأنها لو كانت متحركة، لكان قبل كلِّ حركة حركة أخرى لا إلى أول، وهو محال. ولأنَّ الحاصل من الحركة اليومية إلى الأزل جملة، ومنَ الحركة التي قبل الحركة اليومية إلى الأزل جملة أخرى، فتطبق إحداهما على الأخرى بأن يُقابل الجزء الأول من الجملة الثانية، بالجزء الأول من الجملة الأولى، والثاني بالثاني، فإمَّا أن يتطابقا، إلى غير النهاية أو لم يتطابقا، فإن تطابقا كان الزائد مثل الناقص، وإن لم يتطابقا لزم انقطاع الجملة الثانية، وإذا لزم انقطاع الجملة الثانية لزم انقطاع الجملة الأولى أيضا، لأنَّ الأولى لا تزيد على الثانية إلاَّ بمرتبة واحدة.

٦/ ١٨٥

ثمَّ تكلم على تقدير السكون، وهذا هو الذي تقدم ذكر الرازي له.

ومن تدبر كتب أهل الكلام، من المعتزلة وغيرهم، في حدوث الأجسام، علم أنَّ هذا عمدة القوم.

[كلام الأبهري وتعليق ابن تيمية عليه]

قال الأبهري: «والإعراض[1] على قوله: يلزم المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير. قلنا: لا نسلِّم، وإنما يلزم الجمع بينهما، أن لو كان الواحد مسبوقاً بالغير وغير

(١) والإعراض: كذا بالأصل، ولعل الصواب: والاعتراض. (رشاد).

مسبوق بالغير، وليس كذلك، فإنَّ المسبوق بالغير لا يكون إلا الحركة، وغير المسبوق بالغير هو الجسم، فلا يلزم الجمع بين المسبوقية وعدم المسبوقية في شيء واحد».

قلت: وهذا الاعتراض فيه نظر، ولكن الاعتراض المتقدم: وهو/ أن المسبوق لغير آحاد الحركة لا جنسها، فكل من أجزائها مسبوق بالغير، وأمَّا الجنس ففيه النزاع اعتراض جيد، وإلا فإذا كانت الحركة من لوازم الجسم لم يكن سابقاً لها، فكيف يُقال: إن الحركة مسبوقة بالجسم؟ ١٨٦/٦

وكأن الأبهري لم يفهم مقصود القائل: إن الحركة تقتضي المسبوقية بالغير، فظن أنه أراد أنها مسبوقة بالجسم، وإنَّما أراد أن الحركة تقتضي أن يكون بعض أجزائها سابقا على بعض.

قال الأبهري: «وأما قوله: لو كانت متحركة لكانت بحالةٍ لا تخلو عن الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. قلنا: لا نسلم. قوله: لو لم يكن كذلك لكان الحادث أزليا. قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك لو كانت الحادث الواحد يصير بعينه أزليا، وليس كذلك، بل يكون قبل كل حادث آخر لا إلى أول، فلا يلزم قدم الحادث. أمَّا قوله: فإنها لو كانت متحركة لكان الحادث اليومي موقوفاً على انقضاء ما لا نهاية له. قلنا: لا نسلم، بل يكون الحادث اليومي مسبوقا بحوادث لا أول لها. ولم قلتم بأنَّ ذلك غير جائز، والنزاع ما وقع إلاَّ فيه؟ وأما قوله بأن الحاصل من الحركة اليومية إلى الأزل جملة. قلنا: لا نسلم، وإنَّما يلزم ذلك أن لو كانت الحركات مجتمعة في الوجود ليحصل منها جملة ومجموع، واستدلَّ هو على حدوث العالم بأنَّ صانع العالم إن كان موجباً بالذات لزم دوام آثاره، فلا يكون

٦/١٨٧ **في الوجود حادث. وإن كان/ فاعلاً بالاختيار امتنع أن يكون مفعوله أزليًّا، لأنَّه يكون قاصداً إلى إيجاد الموجود، وتحصيل الحاصل محال. وقد اعترض بعضهم على دليله بأنه يجوز أن يكون بعضه حادثاً له فاعل بالاختيار، وبعضه قديم له موجب بالذات، وجوَّزه بعضهم بأنه يجوز أن يكون موجباً بالذات، ومعلوله فاعل بالاختيار أحدث غيره».**

قلت: وهذا الاعتراض ساقط، لأنَّ ما كان فاعلاً بالاختيار، فحدوث فعله بعد أن لم يكن حادث من الحوادث، فإذا كان مفعولاً لعلة تامة موجبة، امتنع أن يتخلَّف عنها معلولها، ولا يجوز أن يحدث عنها شيء، ولا عن لازمها، ولا لازم لازمها، وهلمَّ جرًّا. وإن قُدِّر أنَّ البعض الحادث له فاعل واجب بنفسه غير فاعل للآخر، فهذا مع أنه لم يقله أحد، وأدلة التوحيد للصانع تبطله، فهو يبطل حجة القائلين بالقدم، لأنَّ عمدتهم أنَّ الواجب بنفسه لا يتأخر عنه فعله، فإذا جوَّزوا تأخر فعله عنه بطل أصل حجتهم.

وهذا الدليل الذي احتجَّ به، قد ذكرنا في غير موضع أنَّه يبطل قول الفلاسفة بأنَّه صدر عن علة موجبة، وأنَّ قولهم هذا يتضمن حدوث الحوادث بلا سبب.

وأما كون الفاعل باختياره يمتنع أن يقارنه فعله، فقد تكلمنا على هذا في غير هذا الموضع، ولكن نبين فساد قول الفلاسفة بأن يُقال: الفاعل بالاختيار: إما أن يجوز أن يقارنه فعله، وإما أن يجب تأخره، فإن وجب تأخره بطل قولهم بقدم العالم، فإنَّ الفعل إذا لزم تأخره كان تأخر المفعول أوْلى إن جُعل المفعول غير الفعل، وإن جُعل المفعول هو/ الفعل فقد لزم تأخره، فتأخره لازم على التقديرين، وإن جاز مقارنة فعله له فإما ٦/١٨٨ أن يكون التسلسل ممكناً، وإما أن يكون ممتنعاً، فإن كان ممتنعاً لزم أن يكون للحوادث أول، وحينئذ فإذا كان الفعل المقارن قديماً، لم يقدح هذا في وجوب حدوث المفعولات.

وهذا يقوله من يقول: إنَّه أحدث الحوادث بتخليق قديم أزلي قائم بذاته، كما تقول ذلك طوائف من المسلمين، وإن كان التسلسل ممكناً أمكن أن يكون بعد ذلك الفعل فعل آخر، وبعده فعل آخر، وهلمَّ جرًّا، وأن تكون هذه الأفلاك حادثة بعد ذلك، كما أخْبرت به النصوص، وهو المطلوب.

والأبهري وغيره اعترضوا على هذه المقدمة لما ذكروها في حجة من احتجَّ على حدوث العالم بأنَّه ممكن، وكل ممكن فهو محدث، لأنَّ المؤثر فيه إما أن تؤثر فيه حالة وجوده، وهو باطل، لأن التأثير حالة الوجود يكون إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل، وهو محال، وإما حال العدم وهو محال، لأنَّه يستلزم الجمع بين الوجود والعدم، فتعين أن يكون لا حال الوجود ولا حال العدم، وهو حال الحدوث.

فاعترض الأبهري وغيره على ذلك بأنه لم لا يجوز أن يكون التأثير حال الوجود؟: «**قوله: يكون تحصيلا للحاصل**». قلنا: لا نسلم لأنَّ التأثير عبارة عن كون المرجح مترجح الوجود على العدم بالمؤثر، وجاز أن يكون الممكن مترجح الوجود. على العدم حال الوجود. فيقول له من يعارضه في دليله مثل ذلك، فإذا قال: لو كان الفعل الذي فعله الفاعل المختار أزلياً، لكان الفاعل قاصداً إلى إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل./ ٦/ ١٨٩

قالوا: بل وجود الموجود وحصول الحاصل مقصده واختياره. فقولك: لو كان قاصداً إلى إيجاد الموجود، إن أردت إلى إيجاد ما هو موجود بدون قصده فهذا ممنوع، وإنما يستقيم هذا إذا ثبت أن الأزلي لا يمكن أن يكون مراداً مقصوداً، وهو أول المسألة، وإن أردت إلى إيجاد ما هو موجود بقصده، فهذا هو المدّعى، فكأنك قلت: لو كان مقصوداً لأزليٍّ موجوداً بقصده، لكان موجوداً بقصده، وإذا كان هذا هو المدّعي، فلم قلت: إنَّه محال؟ ولكن يلزم هؤلاء على هذا التقدير أن لا يكون فرق بين الموجب

بالذات والفاعل بالاختيار، وهم يقولون: إن أريد بالموجب بالذات أنه لم يزل فاعلا، فهذا لا يمنع كونه مختاراً على هذا التقدير، وإن أريد به ما يلزمه موجبه ومعلوله، فهذا أيضاً لا يمنع كونه مختاراً أيضاً على هذا التقدير.

وهذا القسم باطل بلا شك، سواء سُمِّي موجباً أو مختاراً، لأنَّ ذلك يستلزم أن لا يحدث شيء من الحوادث، فإنَّ موجبه إذا كان لازماً له -ولازم اللازم لازم- كانت جميع الموجبات لوازم قديمة، فلا يكون شيء من المحدثات صادراً عنه ولا عن غيره، إذ القول في كل ما يُقدَّر واجباً كالقول فيه، فيلزم أن لا يكون للحوادث فاعل.

ولا ريب أنَّ هذا لازم للفلاسفة الدهرية الإلهيين وغيرهم، كأرسطو والفارابي وابن سينا، لزوماً لا محيد عنه، وأنَّ قولهم يستلزم أن/ لا يكون للحوادث فاعل، وأنَّ هذه الحوادث الممكنة حصلت بعد عدمها من غير واجب ولا فاعل. ٦/ ١٩٠

وأما القسم الأول، وهو كونه لم يزل فاعلاً، سواء سُمِّي موجباً أو مختاراً، فهذا لا يوجب قدم هذا العالم، لإمكان توقفه على أفعال قبل ذلك، كما تحدث سائر الحوادث الجزئية.

(فصل)

والمقصود في هذا المقام أنَّ هؤلاء النفاة للعلو المباينة لم يتفقوا على مقدمة واحدة يبنون عليها مطلوبهم، بل كل منهم يقدح في مقدمة الآخر، وإذا كان اتفاقهم على النفي- مَبْنِياً على المقدمات التي بها اعتقدوا النفي وتلك المقدمات متنازع فيها بينهم، ليس فيها مقدمات متفق عليها تُبنى عليها النتيجة المذكورة -عُلم أنَّ ما اشتركوا فيه من النتيجة كان من لوازم ما اعتقدوه من القضايا المختلف فيها، لا القضايا الضرورية.

وحينئذ فاتفاقهم على النفي لا يمنع أن يكون اتفاقاً على خلاف المعلوم بالضرورة، كما لو كان لرجلٍ مال كثير، وله غرماء كثيرون، فأقام كلٌّ منهم شاهدَيْن بقدرٍ من المال واستوفاه، حتى استُوفيَ المال كله، وكل من الغرماء يقدح في شهود الآخر، كان اللازم من الحكم بشهادة الشهود كلهم أخذ مال ذلك الرجل كله، ولا يُقال إنَّ هؤلاء عدد كثير لا يتفقون على الكذب، فإنهم لم يتفقوا على خبر واحد، بل كل طائفة/ أخبرت ١٩١/٦ بخبر تُكذِّبها فيه الأخرى، ولزم من مجموع الأخبار أخذ المال، فهم لم يخبروا بقضية واحدة توجب أخذ المال، بل الكذب ممكن عليهم كلهم.

كذلك المتفقون على رد بعض ما أخبر به الرسول ﷺ وعُلم بضرورات العقول، يمكن أن يقع منهم على هذا الوجه، وهذا كاشتراك الكفَّار في تكذيب الرسول ﷺ، وقول هؤلاء: هو ساحر، وهؤلاء: هو كاهن، وهؤلاء: هو مجنون، فهم في الحقيقة مختلفون لا متفقون.

وأيضاً فاتفاق العدد الكثير على تعمد الكذب، الذين يعلمون أنَّه كذب، يجوز إذا كان ذلك عن تواطئ منهم، وأما اتفاق الخلق الكثير على الكذب خطأً، فهو ممكن بالنظر والأمور الضرورية، فقد يعبَّر عنها بعبارات فيها إجمال واشتباه، يظن كثير من الناس أنَّ مفهومها لا يخالف الضرورة، وإنما يَعْلم أنَّها مخالفة للضرورة مَنْ ميَّز بين معانيها، وفصل المعنى المخالف للضرورة من غيره، فإذا كان قد سبق قليل من الناس إلى اعتقاد خطأ يتضمن مخالفة الضرورة، كان هذا جائزاً باتفاق العقلاء، فإن السفسطة تجوز على الطائفة القليلة تعمداً، فكيف خطأ؟!

فإذا تلقَّى تلك الأقوال، عن أولئك السابقين إليها، عدد آخرون، واشتهرت بين من اتبعهم فيها، صاروا متواطئين على قبولها، لما فيها من الاشتباه والإجمال، مع تضمنها

مخالفة الضرورة، وإن كان كثير من القائلين بها -أو أكثرهم- لا يعلمون ذلك، وهذا هو السبب في اتفاق/ طوائف كثيرة على مقالات يُعلم أنها باطلة بضرورة العقل، كمقالات النصارى والرافضة والجهمية. ١٩٢/٦

[كلام ابن كلاب في كتاب «الصفات» عن العلو وتعليق ابن تيمية عليه]

ثمَّ إنَّ المتقدمين من النظَّار يحكمون إجماع الخلائق على نقيض قول النفاة، كما ذكره أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاَّب، إمام الأشعري وأصحابه، ذكره في كتاب «الصفات» مما نقله عنه أبو بكر بن فورك فقال فى كتاب «الصفات» فى باب القول فى الاستواء[1]: «**فرسول الله ﷺ، وهو صفوة الله من خلقه، وخيرته من بريَّته، وأعلمهم جميعا به، يجيز السؤال بأَيْن، ويقوله، يستصوب قول القائل: إنه في السماء، ويشهد له بالإيمان عند ذلك، وجهم بن صفوان وأصحابه لا يجيزون الأين زعموا، ويحيلون القول به، ولو كان خطأً كان رسول الله ﷺ أحق بالإنكار له، وكان ينبغي أن يقول لها: لا تقولي ذلك[2]، فتوهمين أنَّ الله عز وجل محدود، وأنه في**

---

(١) الكلام التالي ليس في كتاب «تأويل مشكل الحديث» لابن فورك، ولم يذكر كتاب «الصفات» ضمن كتب ابن فورك المخطوطة والموجودة حالياً في المكتبات. انظر سزكين (٢/ ٣٨٧-٣٩٠)، «معجم المؤلفين» (٥/ ٢٠٨)، و«الأعلام» (٦/ ٣١٣)، وانظر ما سبق (٣/ ٣٨١)، وأما ابن كلاب فقد ضاع كتابه «الصفات» أيضاً. انظر سزكين (٢/ ٣٦٨). (رشاد).

(٢) الإشارة هنا إلى الجارية التي سألها رسول الله ﷺ: أين الله. قالت: في السماء، وسبق هذا الحديث في (٢/ ٥٨). (رشاد).

قلت: هو في مسلم.

مكان دون مكان، ولكن قولي: إنه في كل مكان دون مكان لأنه الصواب دون ما قلت. / ٦/١٩٣

كلا لقد أجازه رسول الله ﷺ، مع علمه بما فيه، وأنَّه أصوب الأقاويل، والأمر الذي يجب الإيمان لقائله، ومِنْ أجله شهد لها بالإيمان حين قالته، فكيف يكون الحق في خلاف ذلك، والكتاب ناطق به وشاهد له؟».

قال: «ولو لم يشهد لصحة مذهب الجماعة في هذا الفن خاصة إلاَّ ما ذكرنا من هذه الأمور، لكان فيه ما يكفي، كيف وقد غُرس في بنية الفطرة ومعارف الآدميين من ذلك ما لا شيء أَبْين منه ولا أوكد؟! لأنك لا تسأل أحداً من الناس عنه، عربياً ولا عجمياً، ولا مؤمناً ولا كافراً، فتقول: أين ربك؟ إلاَّ قال: «في السماء» إن أفصح، أو أومأ بيده، أو أشار بطرفه، إن كان لا يفصح، لا يشير إلى غير ذلك من أرض ولا سهل ولا جبل، ولا رأينا أحداً داعياً له إلاَّ رافعاً يديه إلى السماء، ولا وجدنا أحداً غير الجهمية يُسأل عن ربه فيقول: في كل مكان، كما يقولون، وهم يدَّعون أنهم أفضل الناس كلهم، فتاهت العقول، وسقطت الأخبار، واهتدى جهم وحده وخمسون رجلا معه، نعوذ بالله من مضلاَّت الفتن».

فقد ذكر ابن كُلاَّب في هذا الكلام أنَّ العلم بأن الله فوق، فطري مغروز في فِطَر العباد، اتفق عليه عامتهم وخاصتهم، وأنه لم يخالف الجماعة في ذلك إلاَّ نفر قليل يدعون أنهم أفضل الناس، جهمٌ ونفر قليل معه، وبيَّن أيضاً ابن كُلاَّب أنَّ قول الجهمية هو نظير قول الدهرية، وهو كما قال: فإن منتهى كلام الجهمية إلى أنه لا موجود إلاَّ العالم.

٦/ ١٩٤ قال: «يُقال للجهمية: أليست الدهرية كُفَّاراً ملحدين في قولهم:/ إنَّ الدهر هو واحد، إلا أنه لا ينفكّ عن العالم ولا ينفك العالم منه، ولا يباين العالم ولا يباينه، ولا يماسّ العالم ولا يماسّه، ولا يداخل شيئاً من العالم ولا يداخله، لأنَّه واحد والعالم غير مفارق له؟ فإذا قالوا: نعم. قيل لهم: صدقتم، فلم أثبتُّم[1] المعبود بمعنى الدهر، وأكفرتم من قال بمثل مقالتكم؟ وهل تجدون بينكم وبينهم فرقاً أكثر من أن سميتموه بغير ما سمَّوْه به؟ وقد قلتم: إنَّه غير مفارق للعالم ولا العالم مفارق له، ولا هو داخل في العالم ولا العالم داخل فيه، ولا مماس للعالم ولا العالم مماس له. فأين تذهبون يا أولي الألباب إن كنتم تعقلون؟ من أوْلى أن يكون قد شبَّه الله بخلقه: نحن أو أنتم؟ ولم رجعتم على من خالفكم بالتكفير، وزعمتم أنهم قد كفروا لأنهم قالوا: واحد منفرد بائن؟ فلم لا كنتم أوْلى بالكفر والتشبيه منهم إذ زعمتم مثل زعم الملحدين، وقلتم مثل مقالة المخالفين الضالين، وخرجتم[2] من توحيد رب العالمين؟».

قال: «وكذلك مشاركتكم الثنوية في إلحادهم لَّما قالوا: إنَّ الأشياء من شيئين لا تنفك منهما ولا ينفكان منها، وإنَّ الأشياء تولدت عنهما ومنهما، وأنَّ النور والظلمة لا نهاية لهما في أنفسهما، وأنَّ أحدهما مازج الآخر فتولدت الأشياء منهما؟ وقلتم لهم: كيف يكون ما لا نهاية له يفعل شيئاً لا في نفسه؟ وكيف يجيء ما لا نهاية له

---

(١) في الأصل: ثبتم، ولعل الصواب ما أثبته. (رشاد).

(٢) في الأصل: وخر، ولم تظهر بقية الكلمة في هامش المصورة، ولعل ما أثبته هو الصواب. (رشاد).

فيكون في غيره؟ فقيل لكم مثل ذلك: كيف يكون مالا نهاية لـه يفعـل شـيئاً لا في نفسه ولا بائناً من نفسه؟ ويلزمكم إذا زعمتم أنَّه لاتفاق النور والظلمة أن/ الخلق تولدوا منه، كما ألزمكم المنانِيَّة[1]، حيث زعموا أنَّ النور والظلمة أصـل الأشـياء، وأنَّ الأشياء تحدث منهما، وأنهما لا ينفكان مما كان بعدهما، ولا ينفك عنهما. كذلك زعمتم أنَّ الواحد الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:١١] -تعـالى عـمَّا قلـتم- كان لا نهاية له، ثمَّ خلق الأشياء غير منفكة منه، ولا هو منفك منها، ولا يفارقهـا ولا تفارقه، فأعظمتم معناهم ومنعتم القول والعبارة».

٦/ ١٩٥

فيُقال: هذا الذي ذكره ابن كُلاَّب من موافقة الجهمية في الحقيقة للدهرية والثنويـة يحققه ما فعلته غالية الجهمية من القرامطة الباطنية، فأنهم ركَّبـوا لهـم قـولاً مـن قـول الفلاسفة الدهرية وقول المجوس الثنوية، وقولهم هو منتهى قول الجهمية.

وكان ذلك مصداق قول النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «لتأخذن أمتي مأخذ الأمـم قبلها شبراً بشبر وذراعاً بذراع قالوا: فارس والروم؟ قال: ومن الناس إلاَّ هؤلاء؟»[2]./ ٦/ ١٩٦

---

(١) المنانية هم المانوية. قال ابن النديم في «الفهرست» (ص٣٢٧، ط.فلوجل) عـن مـذاهب المنانيـة أنهـم أتباع ماني. والمانوية من الثنوية الذين -كما يذكر عنهم الشهرستاني- (يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان) وهم (أصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بـن أردشـير وقتلـه بهـرام بـن سابور وذلك بعد عيسى بن مريم عليه السلام، أحدث دينا بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى ﷺ. حكى محمد بن هارون..أن العـالم مـصنوع مركـب مـن أصلين قديمين: أحدهما نور والآخر ظلمة. وأنهما أزليان لم يزالا ولن يزالا، وأنكـر وجـود شيء إلا مـن أصل قديم) وانظر عن ماني والمانوية: «الملل والنحل» (١/ ٢٢٤-٢٢٩)، و«الفهرست» لابـن النـديم (ص٣٢٧-٣٣٨)، و«اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» للرازي (ص٨٨). (رشاد).

(٢) قريباً منه عند البخاري (٦٨٨٨)، وأحمد (٢/ ٣٣٦، ٣٦٧).

وفي الحديث الآخر الصحيح: «لتركبن سنن من كان قبلكم حذو القُذَّة بالقذة حتى لو دخلوا جُحر ضب لدخلتموه. قالوا: اليهود والنصارى؟ قال: فمن؟»[(١)].

ومشابهة اليهود والنصارى أيسر من مشابهة فارس والروم، فإنَّ الفرس كانوا مجوساً، والروم إن لم يكونوا نصارى كانوا مشركين صابئة، وغير صابئة، فلاسفة وغير فلاسفة، والباطنية ركَّبوا مذهبهم من قول المجوس ومن دخل فيهم، ومن قول المشركين من الروم ومن دخل فيهم، كاليونان ونحوهم.

وأمَّا الأشعري وأئمة أصحابه فهم مصرِّحون بأنَّ الله نفسه فوق العرش، كما ذكر ذلك في كتبه كلها «الموجز» و«الإبانة» و«المقالات»[(٢)] وغير ذلك.

[كلام الأشعري في «الإبانة» عن الاستواء وتعليق ابن تيمية]

قال[(٣)]: «إن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل: نقول[(٤)]: إن الله عز وجل مستوٍ على عرشه، كما قال[(٥)]: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ [طه:٥] وقد قال[(٦)]: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ / ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر:١٠] وقال[(٧)]: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء:١٥٨] وقال[(٨)]: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ [السجدة:٥].

٦/١٩٧

---

(١) قريباً منه عند البخاري (٣٢٦٩)، ومسلم (٢٦٦٩).

(٢) كتاب «الموجز» مفقود، أما «الإبانة» و«المقالات» فقد طبعا.

(٣) في كتابه «الإبانة عن أصول الديانة» وسأقابل الكلام التالي على الكتاب بتحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود (ص١٠٥-١٠٧) ط.دار الأنصار القاهرة، ١٣٩٧-١٩٧٧. (رشاد).

قلت: نسخة الدكتورة المذكورة عليها كلام فهي نسخة عليها زيادات غير دقيقة ونص ابن تيمية يوافق بقية الطبعات.

(٤) الإبانة: قيل له نقول. (٥) الإبانة: يستوي على عرشه استواءً يليق به من غير طول استقرار كما قال.

(٦) الإبانة: وقد قال تعالى. (٧) الإبانة: قال تعالى.

(٨) الإبانة (ص١٠٦): وقال تعالى.

وقال تعالى حكاية عن فرعون[١]: ﴿يَـٰهَـٰمَـٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَـٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَـٰبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَـٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَـٰذِبًا﴾ [غافر:٣٦، ٣٧] كذب موسى[٢] في قوله: إن الله عز وجل[٣] فوق السموات.

وقال عز وجل[٤]: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [الملك:١٦] فالسموات فوقها العرش.

فلما كان العرش فوق السموات، وكل ما علا[٥] فهو سماء، فالعرش[٦] أعلى السموات، وليس إذا قال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ يعني: جميع السماء، وإنما أراد العرش الذي هو أعلى/ السموات. ألا ترى أن الله عز وجل ذكر السموات ٦/١٩٨ فقال[٧]: ﴿وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾ [نوح:١٦] ولم يرد أن القمر يملؤهن جميعاً، وأنه فيهن جميعا. ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء لأن الله عز وجل مستوٍ على العرش الذي هو فوق السموات، فلولا أنَّ الله عز وجل على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش، كما لا يحطُّونها إذا دعوا نحو الأرض[٨]».

---

(١) الإبانة: حاكياً عن فرعون لعنه الله. (٢) الإبانة: موسى ﷺ.

(٣) عز وجل: كذا في نسخة من نسخ «الإبانة» وفي نسخة الأصل: الله سحبانه.

(٤) عز وجل: كذا في نسخة، وفي نسخة الأصل: تعالى.

(٥) الإبانة: ..فوق السموات قال: ﴿ءأمنتم من في السماء﴾ لأنه مستوى على العرش الذي فوق السموات وكل ما علا..

(٦) فالعرش: كذا في نسختين، وفي نسخة الأصل (ص١٠٧): والعرش.

(٧) الإبانة (نسخة الأصل): فقال تعالى.

(٨) الإبانة: إلى الأرض.

قال[١]: «وقال قائلون[٢] من المعتزلة والجهمية والحرورية إنَّ معنى قول الله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه:٥]: أنه استولى وملك وقهر، وأن الله عز وجل في كل[٣] مكان، وجحدوا أن يكون الله على عرشه[٤] كما قال أهل الحق، وذهبوا في الاستواء إلى[٥] القدرة، ولو كان هذا كما ذكروه، كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة، لأنَّ الله[٦] قادر على كل شيء والأرض، فالله[٧] قادر عليها/ وعلى كل[٨] ما في العالم، فلو كان الله مستوياً على العرش بمعنى الاستيلاء، وهو سبحانه[٩] مستولٍ[١٠] على الأشياء كلها، لكان مستوياً على العرش وعلى الأرض وعلى السماء وعلى الحشوش والأقذار[١١]، لأنه قادر على الأشياء مستولٍ عليها، وإذا كان قادراً على الأشياء كلها، ولم يجز[١٢] عند أحد من المسلمين أن

٦/١٩٩

---

(١) في «الإبانة» (ص١٠٨-١٠٩).

(٢) «الإبانة» (ص١٠٨): فصل وقد قال قائلون.

(٣) الكلمات: (وجل في كل) مطموسة في الأصل، وكذا استظهرتها، وهو الذي في «الإبانة».

(٤) الإبانة: أن يكون الله عز وجل مستوى على عرشه.

(٥) إلى: مطموسة في الأصل، وأثبتها من «الإبانة».

(٦) الإبانة: الله تعالى.

(٧) الإبانة: فالله سبحانه.

(٨) الإبانة (ص١٠٨): قادر عليها وعلى الحشوش وعلى كل..

(٩) الإبانة: وهو تعالى.

(١٠) في الأصل: مستولي. وفي الإبانة: مسئول، وهو خطأ.

(١١) الإبانة: والأقدار، وهو خطأ.

(١٢) الإبانة: لم يجز، وهو خطأ.

يقول: إن الله[١] مستوٍ على الحشوش والأخلية، لم يجز[٢] أن يكون الاستواء على العرش: الاستيلاء، الذي هو عام في الأشياء كلها، ووجب أن يكون معنى الاستواء يختص العرش[٣] دون الأشياء كلها».

قال[٤]: «وزعمت المعتزلة والحرورية والجهمية أنَّ الله[٥] في كل مكان، فلزمهم أنه في بطن مريم والحشوش[٦] والأخلية، وهذا خلاف الدين، تعالى الله عن قولهم[٧]».

وقال[٨]: «دليل آخر. وقال[٩] الله عز وجل: ﴿۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ/ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ﴾ [الشورى:٥١] فقد خصَّت الآية البشر دون غيرهم ممن ليس من جنس البشر[١٠]، ولو كانت الآية عامة للبشر وغيرهم، كان أبعد من الشبهة وإدخال الشك على من يسمع الآية أن يقول: ما كان لأحد أن يكلمه الله إلاَّ وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا، فيرتفع الشك والحيرة، من أن يقول: ما كان لجنس من الأجناس أن أكلمه إلاَّ وحياً أو من وراء حجاب أو أرسل رسولاً، ويترك[١١] أجناساً لم يعمهم بالآية، فدلَّ ما ذكرنا على أنه خص البشر دون غيرهم».

٦/ ٢٠٠

(١) الإبانة: الله تعالى.

(٢) الإبانة: والأخلية، تعالى الله عن ذلك علواً كبراً لم يجز.

(٣) الإبانة: بالعرش.

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة، الإبانة (ص١٠٩).

(٥) الإبانة: الله تعالى.

(٦) الإبانة: وفي الحشوش.

(٧) الإبانة: عن قولهم علواً كبيراً.

(٨) بعد ما سبق بأكثر من خمس صفحات، الإبانة (ص١١٥-١١٦).

(٩) الإبانة: قال.

(١٠) الإبانة: وقد خصت الآية الشريفة البشر.

(١١) الإبانة (ص١١٦): وننزل، وفي نسخة: ترك.

قلت: ومقصود الأشعري من هذا أنَّه على قول النفاة لا فرق بين البشر وغيرهم، فإنه عندهم لا يحجب الله تعالى أحداً بحجاب منفصل عنه، بل هو محتجب عن جميع الخلق، بمعنى أنه لا يمكن أحد[1] أن يراه، فاحتجابه عن بعضهم دون بعض دلَّ على نقيض قولهم، وذلك أنَّ نفاة المباينة يفسِّرون الاحتجاب بمعنى عدم الرؤية لمانع من الرؤية في العين، ونحو ذلك من الأمور التي لا تنفصل عن المحجوب، بل نسبتها إلى جميع الأشياء واحدة.

قال الأشعري[2]: «**دليل آخر. قال تعالى**[3]: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام:٦٢]، **وقال تعالى**[4]: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ / إِذْ وُقِفُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ [الأنعام:٣٠] **وقال**: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلْمُجْرِمُونَ نَاكِسُواْ رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [السجدة:١٢] **وقال تعالى**[5]: ﴿وَعُرِضُواْ عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا﴾ [الكهف:٤٨]، **وكل ذلك يدل على أنه ليس**[6] **في خلقه، ولا خلقه فيه، وأنه مستوٍ على عرشه، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علو كبيراً، الذين لم يثبتوا له**[7] **في وصفهم حقيقة، ولا أوجبوا له بذكرهم إياه وحدانية، إذ كل**

٦/٢٠١

(١) في الأصل: أحداً.

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة في «الإبانة» (ص١١٦-١١٧).

(٣) الإبانة: قال الله تعالى.

(٤) تعالى: ليست في الإبانة.

(٥) الإبانة: وقال عز وجل.

(٦) الإبانة: كل ذلك يدل على أنه تعالى ليس.

(٧) الإبانة (ص١١٧): على عرشه سبحانه بلا كيف ولا استقرار، تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علواً كبيراً، فلم يثبتوا له.

كلامهم يؤول إلى التعطيل، وجميع أوصافهم تدلُّ على النفي، يريدون بذلك -زعموا- التنزيه[١] ونفي التشبيه، فنعوذ[٢] بالله من تنزيه يوجب النفي التعطيل».

قلت: فقد احتج على عدم مداخلته بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ [الأنعام:٣٠] وقوله: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام:٦٢] وقوله تعالى: ﴿نَاكِسُوا۟ رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [السجدة:١٢]، وقوله: ﴿وَعُرِضُوا۟ عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا﴾ [الكهف:٤٨] فإنَّه لو كانت نسبته إلى جميع الأمكنة واحدة ولا يختص بالعلو، لكان في المردود كما هو في المردود إليه، وفي/ الواقف كما هو في الموقوف عليه، وفي الناكس كما هو فيمن[٣] نكس رأسه عنده، وفي المعروض كما هو في المعروض عليه. ٦/ ٢٠٢

فهذه النصوص تنفى مداخلته للخلق، وتوجب مباينته لهم، فلو أمكن وجود موجود لا مباين ولا محايث، لكان نسبة ذاته إلى جميع المخلوقات نسبة واحدة، وهو مناقض لما ذكر.

وقوله: «**مع نفي المداخلة أنَّه على العرش**»، يبين أنَّه يثبت المباينة لا ينفيها كما ينفي المداخلة.

وقال الأشعري أيضاً[٤]: «**وروت العلماء عن ابن عباس[٥] ﷺ أنه قال: تفكَّروا في خلق الله ولا تفكَّروا في ذات الله، فإن بين كرسيِّه إلى السماء ألف عام، والله عز وجل فوق ذلك[٦]**».

---

(١) الإبانة: يريدون بذلك التنزيه، وأشارت الدكتورة المحققة في التعليقات إلى أن في نسخة (ز): يريدون بذلك الذي زعموا التنزيه.

(٢) الإبانة: التشبيه على زعمهم فنعوذ.

(٣) في الأصل: فمن من.

(٤) في الإبانة (ص١١٨).

(٥) الإبانة: عن عبد الله بن عباس.

(٦) الإبانة: ولا تفكروا في الله عز وجل فإن..

قلت: وهذا الحديث رواه الحاكم[١] أبو أحمد العسال[٢] في كتاب «المعرفة»[٣] له من حديث عبد الوهاب الورَّاق الرجل الصالح، ثنا علي بن عاصم، عن عطاء بن السائب، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال: تفكَّروا في خلق الله ولا تفكَّروا في ذات الله، فإن ما بين كرسيه إلى السماء سبعة آلاف نور، وهو فوق ذلك. قال عبدالوهاب/ الورَّاق: من زعم أنَّ الله ههنا فهو جهمي خبيث، إن الله فوق العرش، وعلمه محيط بالدنيا والآخرة[٤]. ٦/٢٠٣

قال الأشعري: «ومما يؤكد أنَّ الله[٥] مستوٍ على عرشه دون الأشياء كلها، ما نقله أهل الرواية عن رسول الله ﷺ من أحاديث النزول، كقوله: ينزل الله[٦] كل ليلة إلى السماء الدنيا، فيقول: (هل من سائل فأعطيه؟ هل من مستغفرٍ فأغفر له؟ هل من داعٍ فأستجيب له؟)[٧] حتى يطلع الفجر».

قال الأشعري[٨]: «دليل آخر. قال الله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل:٥٠] **وقال تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾** [المعارج:٤] **وقال: ﴿ثُمَّ**

---

(١) يقصد بالحاكم القاضي وليس مرتبة في علوم الحديث.

(٢) في جميع النسخ (محمد) وهو خطأ لعله من النساخ لأن شيخ الإسلام أورده في مؤلفاته باسم أبو أحمد، أو هو محمد العسال دون أبو، وهو المحدِّث محمد ابن أحمد بن إبراهيم الأصبهاني أبو أحمد العسال المتوفى سنة (٣٤٩هـ).

(٣) كتاب «معرفة الصحابة» للعسال من الكتب المفقودة وقد نقل عنه جمع من الأئمة كالذهبي وابن القيم وابن حجر وابن الأثير.

(٤) أورده الذهبي في «العلو» (١٣٩).

(٥) الإبانة: الله عز وجل.

(٦) ذكر الأشعري في «الإبانة» (ص١١٠-١١٢) ثلاثة أحاديث بأسانيدها، واختصر ابن تيمية هذا كله كما هو في الأصل. قال الأشعري: ..ﷺ روى عفان قال ثنا حماد بن سلمة قال حدثنا عمرو بن دينار عن نافع عن جبير عن أبيه رضي الله عنهم أجمعين أن النبي ﷺ قال ينزل ربنا عز وجل..

(٧) ما بين ( ) ساقط من الإبانة.

(٨) بعد الكلام السابق بحوالي صفحة ونصف صفحة، الإبانة (ص١١٢-١١٣).

﴿ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت:١١]، وقال[١]: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾ [الفرقان:٥٩] وقال[١]: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا شَفِيعٍ﴾ [السجدة:٤] فكل ذلك يدل على أنه تعالى في السماء، مستوٍ على عرشه. والسماء/ بإجماع الناس ليست الأرض، فدلَّ على أن الله منفرد[٢] ٦/ ٢٠٤ بوحدانيته مستوٍ على عرشه[٣]».

وقال الأشعري[٤]: «دليل آخر. قال عز وجل: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر:٢٢] وقال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة:٢١٠]، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ۝ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ۝ أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ﴾[٥] إلى قوله: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ﴾ [النجم:٦-١٨].

وقال عز وجل لعيسى بن مريم[٦]: ﴿إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ﴾ [آل عمران:٥٥].

وقال: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا ۝ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء:١٥٧-١٥٨]. وأجمعت الأمة على أن الله رفع عيسى[٧] إلى السماء».

---

(١) الإبانة: وقال تعالى.

(٢) الإبانة (ص١١٣): على أنه تعالى منفرد. وفي ثلاث نسخ: على أن الله تعالى منفرد.

(٣) في نسختين من الإبانة: على عرشه استواء منزهاً على الحلول والاتحاد.

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة، الإبانة (ص١١٤-١١٥).

(٥) في نسختين من الإبانة جاء بعد ذلك قوله تعالى: ﴿ولقد رآه نزلة أخرى﴾.

(٦) الإبانة: ..بن مريم عليه السلام.

(٧) الإبانة: على أن الله سبحانه رفع عيسى ﷺ.

٦/٢٠٥ **قال الأشعري**[(١)]: «**ومن دعاء أهل الإسلام جميعا، إذا هم/ رغبوا إلى الله عز وجل في الأمر النازل بهم، يقولون جميعا: يا ساكن العرش، ومن حلفهم**[(٢)] **جميعا: لا والذي احتجب بسبع سماوات**».

فقد حكى الأشعري إجماع المسلمين إلى أنَّ الله فوق العرش، وأنَّ خلقه محجوبون عنه بالسموات، وهذا مناقض لقول من يقول: إنه لا داخل العالم ولا خارجه، فإنَّ هؤلاء يقولون: ليس للعرش به اختصاص، وليس شيء من المخلوقات يحجب عنه شيئاً.

ومن أثبت الرؤية منهم إنما يفسر رفع الحجاب بخلق إدراك في العين، لا أن يكون هناك حجابٌ منفصلٌ يحجب العبد عن الرؤية.

[كلام الباقلاني في «التمهيد» في إثبات العلو والاستواء]

وقال القاضي أبو بكر **الباقلاني** في كتابيْ: «الإبانة» و«التمهيد» وغيرهما[(٣)]: «**فإن قال قائل**[(٤)]: **أتقولون**[(٥)]: **إنه في كل مكان؟ قيل له**[(٦)]: **معاذ الله، بل هو مستوٍ على عرشه**[(٧)]، **كما أخبر**[(٨)] **في كتابه، فقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾** [طه:٥]،

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، الإبانة (ص١١٥).

(٢) الإبانة: ومن خلفهم، وهو خطأ.

(٣) الكلام التالي في كتاب «التمهيد» للباقلاني (ص٢٦٠) وسأقابله عليه إن شاء الله. (رشاد).

(٤) فإن قال قائل: كذا في نسخة من نسخ التمهيد، وفي نسخة: فإن قالوا. (رشاد).

(٥) التمهيد: فهل تقولون.

(٦) له: ليست في «التمهيد».

(٧) على عرشه: كذا في نسخة من نسخ التمهيد. وفي نسخة الأصل: على العرش.

(٨) التمهيد: كما خبر.

وقال: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥۚ﴾ [فاطر:١٠]، وقال[١]: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ١٦﴾ [الملك:١٦]./ ٦/٢٠٦

ولو كان في كل مكان، لكان في بطن[٢] الإنسان وفمه والحشوش[٣] والمواضع التي نرغب[٤] عن ذكرها، ولوجب[٥] أن يزيد بزيادة الأمكنة إذا خلق منها ما لم يكن[٦]، وينقص بنقصانها إذا بطل منها ما كان، ولصحَّ أن يُرغب إليه إلى نحو الأرض، وإلى خلفنا، وإلى يميننا وشمائلنا[٧]، وهذا قد[٨] أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله».

فقد وافق القاضي أبو بكر لأبي الحسن الأشعري، وأنكر أن يكون في كل مكان، وجعل مقابل ذلك أنَّه على العرش، لم يجعل مقابل ذلك أنَّه لا داخل العالم ولا خارجه، فإنَّ الأقسام أربعة ليس لها خامس: إما أن يكون نفسه مباينا للعالم، وإما أن يكون مداخلاً له، وإما أن يكون مبايناً ومداخلا، وإما أن يكون لا مبايناً ولا مداخلاً.

فهؤلاء جعلوا مقابلة المداخلة؛ المباينة؛ ولم يقولوا: لا داخل العالم ولا خارجه، وهؤلاء أئمة طوائفهم.

---

(١) التمهيد: وقال تعالى.
(٢) التمهيد: في جوف.
(٣) التمهيد: وفي الحشوش.
(٤) التمهيد: يرغب.
(٥) التمهيد: عن ذكرها -تعالى من ذلك! ولوجب..
(٦) التمهيد: ما لم يكن خلقه.
(٧) التمهيد: إلى نحو الأرض وإلى وراء ظهورنا وعن أيماننا وشمائلنا.
(٨) التمهيد: وهذا ما قد.

[كلام القاضي أبي يعلى في «إبطال التأويل» في إثبات العلو والاستواء]

وقال القاضي أبو يعلى في كتاب «إبطال التأويل»: «فإذا ثبت أَنَّه على العرش، فالعرش في جهة، وهو على عرشه». / ٦/٢٠٧

قال: «وقد منعنا في كتابنا هذا، في غير موضع، إطلاق الجهة عليه».

قال: «والصواب جواز القول بذلك، لأنَّ أحمد أثبت هذه الصفة، التي هي الاستواء على العرش، وأثبت أنَّه في السماء، وكل من أثبت هذا أثبت الجهة».

قال: «والدليل عليه: أنَّ العرش في جهة بلا خلاف، وقد ثبت بنص القرآن أنه مستوٍ عليه، فاقتضى أنَّه في جهة، ولأن كل عاقل من مسلمٍ وكافرٍ إذا دعا فإنما يرفع يديه ووجهه إلى نحو السماء، وفي هذا كفاية».

قال: «ولأنَّ من نفى الجهة من المعتزلة والأشعرية يقول: ليس في جهة ولا خارجاً منها، وقائل هذا بمثابة من قال بإثبات موجود مع وجود غيره، ولا يكون وجود أحدهما قبل وجود الآخر ولا بعده، ولأنَّ العوام لا يفرِّقون بين قول القائل: طلبته فلم أجده في موضعٍ ما، وبين قوله: طلبته فإذا هو معدوم».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: وهذا الذي اختلف فيه قول القاضي، اختلف فيه أصحاب أحمد وغيرهم، فكان طائفة يقولون: العلو من الصفات السمعية الخبرية، كالوجه واليد ونحو ذلك،

وهذا قول طوائف من الصفاتية ولهذا نفاه من متأخري الصفاتية من نفى الصفات السمعية الخبرية كأتباع صاحب «الإرشاد»[١]. / ٦/ ٢٠٨

وأمَّا الأشعري وأئمة أصحابه، فإنهم متفقون على إثبات الصفات السمعية، مع تنازعهم في العلو: هل هو من الصفات العقلية أو السمعية؟

وأما أئمة الصفاتية كابن كُلاَّب وسائر السلف، فعندهم أنَّ العلو من الصفات المعلومة بالعقل، وهذا قول الجمهور من أصحاب أحمد وغيرهم، وإليه رجع القاضي أبو يعلى آخراً، وهو قول جمهور أهل الحديث والفقه والتصوف، وهو قول الكرَّامية وغيرهم.

وأما الاستواء فهو من صفات السمعية عند من يجعله من الصفات الفعلية بلا نزاع، فإنَّ ذلك لم يُعلم إلاَّ بالسمع. وهذا الذي ذكره ابن كُلاَّب وغيره من أنَّ المنازع من المسلمين في أنَّ الله فوق العرش كانوا قليلين جداً، يبيِّن خطأ من قال: إن النزاع إنما هو مع الكرَّامية والحنبلية، بل جماهير الخلق من جميع الطوائف على الإثبات: جمهور أئمة الفقهاء من: الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والداوودية[٢]، وجمهور أهل التصوف والزهد والعبادة، وجمهور أهل التفسير، وجمهور أهل الحديث، وجمهور أهل الكلام من الكرَّامية والكُلاَّبية والأشعرية والهِشامية، وجمهور المرجئة، وجمهور قدماء الشيعة.

وإنما الخلاف في ذلك معروف عن جهم وأتباعه، والمعتزلة، ومن/ وافقهم من ٦/ ٢٠٩ الخوارج، ومتأخري الشيعة، ومتأخري الأشعرية. وللمعتزلة والفلاسفة فيها قولان.

بل وهذا هو المنقول عن أكثر الفلاسفة أيضا، كما ذكر أبو الوليد ابن رشد الحفيد، وهو من أتبع الناس لمقالات المشَّائين: أرسطو وأتباعه، ومن أكثر الناس عناية بها،

---

(١) وهم أتباع الجويني صاحب كتاب «الإرشاد». (رشاد).

(٢) أي الظاهرية أتباع داود بن علي بن خلف الأصبهاني الظاهري، وسبقت ترجمته (١/ ٥). (رشاد).

وموافقة لها، وبياناً لما خالف فيه ابن سينا وأمثاله لها، حتى صنَّف كتاب «تهافت التهافت» وانتصر فيه لإخوانه الفلاسفة، ورد فيه على أبي حامد في كتابه الذي صنفه في «تهافت الفلاسفة»، مع أنَّ في كلام أبي حامد من الموافقة للفلاسفة في مواضع كثيرة ما هو معروف، وإن كان يُقال: إنَّه رجع عن ذلك واستقرَّ أمره على التلقِّي من طريقة أهل الحديث، بعد أن أَيِس من نيل مطلوبه من طريقة المتكلمين والمتفلسفة والمتصوفة أيضاً.

فالمقصود أنَّ ابن رشد ينتصر للفلاسفة المشَّائين -أرسطو وأتباعه- بحسب الإمكان، وقد تكلمنا على كلامه وكلام أبي حامد في غير هذا المواضع، وبيَّنا صواب ما ردَّه أبو حامد من ضلال المتفلسفة، وبيَّنا ما تقوى به المواضع التي استضعفوها من ردِّه بطرق أخرى، لأنَّ الرد على أهل الباطل لا يكون مستوعباً إلاَّ إذا اتُّبعت السنة من كل الوجوه، وإلاَّ فمن وافق السنة من وجه، وخالفها من وجه، طمع فيه خصومه من الوجه الذي خالف فيه السنة، واحتجوا عليه بما وافقهم عليه من تلك المقدمات المخالفة للسنة.

وقد تدبَّرتُ عامة ما يحتج به أهل الباطل على من هو أقرب إلى الحق منهم، فوجدته إنما تكون حجة الباطل قوية لما تركوه من الحق الذي/ أرسل الله به رسوله وأنزل به كتابه، فيكون من تركوه ذلك الحق من أعظم حجة المبطل عليهم، ووجدت كثيراً من أهل الكلام الذين هم أقرب إلى الحق ممن يردُّون عليه، يوافقون خصومهم تارةً على الباطل، ويخالفونهم في الحق أخرى، ويستطيلون عليهم بما وافقوهم عليه من الباطل، وبما خالفوهم فيه من الحق، كما يوافق المتكلمة النفاة للصفات -أو لبعضها كالعلو وغيره- لمن نفى ذلك من المتفلسفة، وينازعونهم في مثل بقاء الأعراض، أو مثل تركيب الأجسام من الجواهر المنفردة، أو وجوب تناهي جنس الحوادث، ونحو ذلك.

٦/ ٢١٠

والمقصود هنا أنَّ ابن رشد نقل عن الفلاسفة إثبات الجهة، وقرَّر ذلك بطرقهم العقلية التي يسمُّونها البراهين، مع أنَّه يزعم أنه لا يرتضي طرق أهل الكلام، بل يسميها هو وأمثاله من الفلاسفة الطرق الجدلية، ويسمُّون المتكلمين أهل الجدل، كما يسميهم بذلك ابن سينا وأمثاله، فإنهم لما قسَّموا أنواع القياس العقلي الشمولي الذي ذكروه في المنطق إلى: برهاني، وخطابي، وجدلي، وشعري، وسوفسطائي، زعموا أن مقاييسهم في العلم الإلهي من النوع البرهاني، وأنَّ غالب مقاييس المتكلمين إمَّا من الجدلي وإما من الخطابي، كما يوجد هذا في كلام هؤلاء المتفلسفة، كالفارابي، وابن سينا، ومحمد بن يوسف العامري[1]،/ ومبشر بن فاتك[2]، وأبي علي بن الهيثم[3]، والسهروردي المقتول، ٦/ ٢١١ وابن رشد، وأمثالهم، وإن كانوا في هذه الدعاوى ليسوا صادقين على الإطلاق، بل

(١) أبو الحسن محمد بن يوسف العامري النيسابوري، من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام في القرن الرابع الهجري، ومن المنطقيين، نشأ بخراسان ودرس الفلسفة بها على يد أبي زيد البلخي، من كتبه التي طبعت «الإعلام بمناقب الإسلام» وله شروح على كتب أرسطو مفقودة وكتب أخرى مخطوطة، (ت: ٣٨١هـ)، انظر ترجمته في مقدمة الدكتور أحمد عبد الحميد غراب لكتاب «الإعلام بمناقب الإسلام» (ص٥-٦٣)، من مجموعة تراثنا، ط. القاهرة، ١٣٧٨/ ١٩٦٧، الأعلام (٨/ ٢١-٢٢). (رشاد).

(٢) أبو الوفاء مبشر بن فاتك، المعروف بالأمير، سبقت ترجمته في هذا الكتاب (١/ ١٠، ت٢)، وقد نقل ابن أبي أصيبعة في عدة مواطن من كتاب «طبقات الأطباء» عن كتابه «مختار الحكم ومحاسن الكلم» انظر مثلاً (١/ ٣٦) كما ترجم له (٣/ ١٦٢-١٦٤)، وانظر: الأعلام (٦/ ١٥٣).

(٣) أبو علي بن الهيثم، اختلف في اسمه، فقال البعض: محمد بن الحسن بن الهيثم، وقال آخرون: الحسن ابن الحسن بن الهيثم، وقال غيرهم: الحسن بن الحسين بن الهيثم. ولد ابن الهيثم في البصرة، ثم انتقل إلى مصر وتوفي بها نحو سنة (٤٣٠هـ). وكان يلقب ببطليموس الثاني، وله مؤلفات هامة في الهندسة والبصريات. انظر ترجمته ومصنفاته في «تاريخ الحكماء» (ص١٦٥-١٦٨)، و«طبقات الأطباء» (٣/ ١٤٩-١٦٢)، و«تاريخ حكماء الإسلام» لظهير الدين البيهقي (ص٨٥-٨٨)، ودائرة المعارف الإسلامية، مقالة: ابن الهيثم لسوتر، «الأعلام» (٦/ ٣١٤-٣١٥).

الأقيسة البرهانية في العلم الإلهي في كلام المتكلمين أكثر منها في كلامهم وأشرف، وإن كان قد يُوجد في كلام المتكلمين أقيسة جدلية وخطابية، بل سوفسطائيه، فهذه الأنواع في العلم الإلهي هي في كلام الفلاسفة أكثر منها في كلام المتكلمين وأضعف، إذا قوبل ما تكلموا فيه من العلم الإلهي، بما تكلم فيه المتكلمون، بل ويستعملون من هذا الضرب في الطبيعيات، بل وفي الرياضيات قطعة كبيرة.

[كلام ابن رشد في «مناهج الأدلة» عن العلو والجهة]

والمقصود هنا ذكر ما ذكره **ابن رشد** عنهم، وهذا لفظه في كتاب «**مناهج الأدلة**» في الرَّد على الأصوليين[1]، قال[2]: «**القول في الجهة. وأمَّا هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة[3]، في أول الأمر،/ يثبتونها لله سبحانه، حتى نفتها المعتزلة، ثمَّ تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية، كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله. وظواهر الشرع تقتضي[4] إثبات الجهة، (مثل قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝﴾ [طه:٥]، ومثل قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾ [البقرة:٢٥٥])[5] ومثل قوله[6]:**

٦/ ٢١٢

(١) كلمة «الأصوليين» غير واضحة في الأصل، وكذا استظهرتها، ويقصد بهم ابن تيمية المتكلمين في أصول الدين. (رشاد).

(٢) في كتاب «مناهج الأدلة في عقائد الملة» (ص١٧٦)، بتحقيق د.محمود قاسم، الطبعة الثانية، نشر مكتبة الأنجلو، القاهرة ١٩٦٤م. (رشاد).

(٣) مناهج الأدلة (ص١٧٦): من.

(٤) مناهج الأدلة: وظواهر الشرع كلها تقتضي.

(٥) ما بين ( ) مثل قوله تعالى...، والأرض: هذه العبارات في نسخة من نسخ «مناهج الأدلة» ولكنها لا توجد في نسخة الأصل التي رجع إليها المحقق رحمه الله.

(٦) مناهج الأدلة: ..مثل قوله تعالى.

﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ۝١٧﴾ [الحاقة:١٧]، ومثل قوله: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ ۝٥﴾ [السجدة:٥] ومثل قوله[1]: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج:٤][2]، ومثل قوله[3]: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ۝١٦﴾ [الملك:١٦]، إلى غير ذلك من الآيات، التي إن سُلِّطَ التأويل عليها[4] عاد الشرع كله مؤولا، وإن قيل فيها: إنها من المتشابهات، عاد الشرع كله متشابهاً، لأنَّ الشرائع كلها مبنية على أنَّ الله في السماء، وأن منها[5] تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين، وأنَّ من السماء نزلت الكتب، وإليها/ كان الإسراء بالنبي ﷺ، حتى قَرُبَ من سدرة المنتهى». ٦/ ٢١٣

قال[6]: «وجميع الحكماء قد اتفقوا على أنَّ الله والملائكة في السماء، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك. والشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيها هو أنهم[7] اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية».

قال[8]: «ونحن نقول: إنَّ هذا كله غير لازم، فإنَّ الجهة غير المكان. وذلك أنَّ الجهة هي: إمَّا سطوح الجسم نفسه المحيطة به[9]، وهي ستة، وبهذا نقول: إنَّ

(١) مناهج الأدلة: ..مثل قوله تعالى.

(٢) مناهج الأدلة: .. والروح إليه، الآية.

(٣) مناهج الأدلة: .. قوله تعالى.

(٤) مناهج الأدلة: ..عليها التأويل.

(٥) مناهج الأدلة: ..وأن منه.

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة، مناهج الأدلة (ص١٧٦).

(٧) مناهج الأدلة: هي أنهم.

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة، مناهج الأدلة (ص١٧٧-١٧٨).

(٩) في الأصل (د): المحيطة به، وهو تحريف، والتصويب من «مناهج الأدلة» (ص١٧٧).

للحيوان فوقاً وسفلاً[1]، ويميناً وشمالاً، وأماماً وخلفاً[2]؛ وإمَّا سطوح جسمٍ آخر تحيط بالجسم من الجهات[3] السِّت. فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست بمكانٍ للجسم نفسه أصلا. وأما سطوح الجسم[4] المحيطة به فهي له مكان، مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان، وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي أيضاً مكان للهواء. وهذه الأفلاك بعضها محيط ببعض[5] ومكان له، وأما سطح الفلك الخارج[6] فقد تبرهن أنه ليس خارجه جسم،/ لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم أيضاً جسم آخر[7]، ويمر الأمر إلى غير نهاية. فإذاً سطح آخر أجسام العالم ليس مكاناً أصلا، إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم، فإذاً[8] إن قام البرهان على وجود موجودٍ في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم، فالذي يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه القوم، وهو موجود هو جسم، لا موجود ليس بجسم. وليس لهم أن يقولوا: إن خارج العالم خلاء. وذلك أن الخلاء قد تبيَّن في العلوم النظرية امتناعه، لأنَّ ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو

٦/ ٢١٤

---

(١) مناهج الأدلة: فوق وأسفل.

(٢) مناهج الأدلة: وأمام خلف.

(٣) مناهج الأدلة: ..آخر محيط بالجسم ذي الجهات..

(٤) مناهج الأدلة: الأجسام.

(٥) مناهج الأدلة: وهكذا الأفلاك بعضها محيطة ببعض.

(٦) مناهج الأدلة: الخارجي.

(٧) مناهج الأدلة: خارج هذا الجسم جسم آخر.

(٨) مناهج الأدلة: فيه جسم لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم فإذاً..

شيئاً أكثر من أبعاد ليس فيها جسم، أعني طولاً وعرضاً وعمقاً، لأنه إن وقعت[١] الأبعاد عنه عاد عدماً، وإن أنزل الخلاء موجوداً لزم أن تكون أعراض موجودة في غير جسم. وذلك لأن[٢] الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولا بد، ولكنه قد[٣] قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة إن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين، يريدون الله والملائكة. وذلك أنَّ ذلك الموضع ليس بمكان[٤] ولا يحويه زمان، وكذلك إن كان كل[٥] ما يحويه الزمان والمكان فاسداً[٦]، فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن،/ وقد تبين هذا المعنى فيما[٧] أقوله، وذلك أنه ٦/ ٢١٥ لما لم يكن ههنا شيء يدرك[٨] إلاَّ هذا الموجود المحسوس أو العدم، وكان من المعروف بنفسه أنَّ الموجود إنما يُنسب إلى الوجود، أعني أنه يُقال: إنَّه موجود في الوجود[٩]، إذ لا يمكن أن يُقال: إنه موجود في العدم، فإن كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات، فواجب أنْ ينسب من الوجود[١٠] المحسوس إلى الجزء

---

(١) مناهج الأدلة: إن رفعت.

(٢) مناهج الأدلة: وذلك أن.

(٣) قد: ليست في «مناهج الأدلة».

(٤) مناهج الأدلة: ليس هو بمكان.

(٥) مناهج الأدلة: وذلك أن كل.

(٦) مناهج الأدلة (ص١٧٨): فاسد.

(٧) مناهج الأدلة: مما.

(٨) يدرك: ساقطة من مناهج الأدلة.

(٩) مناهج الأدلة: إنه موجود أي في الوجود.

(١٠) مناهج الأدلة: من الموجود.

الأشرف وهي[١] السموات. ولشرف هذا الجزء، قال الله تعالى[٢]: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ﴾ [غافر:٥٧][٣]».

قال[٤]: «فهذا[٥] كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم. فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل، وأنه الذي جاء به الشرع وانبنى عليه، فإن[٦] إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع، وأن وجه العُسر في تفهيم هذا المعنى مع نفي الجسمية[٧]، هو/ أنَّه ليس في الشاهد مثال له، وهو[٨] بعينه السبب في أنه[٩] لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخالق سبحانه، لأنَّ الجمهور إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب، متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد، مثل العلم في الفاعل[١٠]، فإنَّه لما كان في الشاهد شرطاً في وجوده كان شرطاً في وجود الصانع الغائب، وأمَّا متى كان الحكم الذي في الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عن

٦/٢١٦

---

(١) مناهج الدلة: وهق.

(٢) مناهج الأدلة: قال تبارك وتعالى.

(٣) مناهج الأدلة: من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة، مناهج الأدلة، (ص١٧٨-١٨٠).

(٥) مناهج الأدلة: وهذا.

(٦) مناهج الأدلة: وأن.

(٧) في الأصل كتبت: الجهمية، ولكن على الهاء شطب، والذي أثبته هو الذي في «مناهج الأدلة».

(٨) مناهج الأدلة: فهو.

(٩) مناهج الأدلة: في أن.

(١٠) عبارة (في الفاعل): ليست في «مناهج الأدلة».

الأكثر، ولا يعلمه إلاَّ العلماء الراسخون، فإن الشرع يزجر عن طلب معرفته، إن لم تكن بالجمهور حاجة إلى معرفته، مثل العلم بالنفس، أو يُضرب له مثال في الشاهد[١]، فإن بالجمهور[٢] حاجة إلى معرفته في سعادتهم، وإن لم يكن ذلك المثال هو الأمر المقصود فتفهيمه مثل كثير مما جاء من أحوال المعاد[٣]. والشبهة الواقعة في نفي الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطن الجمهور لها[٤]، لا سيما إذا لم يصرح لهم بأنَّه ليس بجسم، فيجب أن يُمتثل في هذا كله فعل الشرع، ولا يُتأوَّل[٥] ما لم يصرح الشَّرع بتأويله.

والناس في هذه الأشياء في الشرع على ثلاث رتب: صنف لا/ يشعرون ٦/٢١٧ بالشكوك العارضة في هذا المعنى، وخاصة متى تُركت هذه الأشياء على ظاهرها في الشرع، وهؤلاء هم الأكثرون[٦]، وهم الجمهور. (وصنف عرفوا حقيقة هذه الأشياء، وهم العلماء الراسخون في العلم، وهؤلاء هم الأقل من الناس)[٧].

---

(١) مناهج الأدلة: أو يضرب لهم مثالاً من الشاهد.

(٢) مناهج الأدلة: إن كان بالجمهور

(٣) مناهج الأدلة (ص١٧٨-١٧٩): وإن لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المقصود تفهيمه مثل كثير مما جاء في أحوال المعاد.

(٤) مناهج الأدلة (ص١٧٩): إليها.

(٥) مناهج الأدلة (نسخة الأصل): وألا يتأول. وفي نسختين أخريين ذكرهما المحقق رحمه الله في التعليقات: وإلا فيتؤول، والصواب ما في كتابنا وهو موافق لنسخة الأصل في «مناهج الأدلة».

(٦) مناهج الأدلة: هم الأكثر.

(٧) الكلام بين ( ) لا يوجد إلا في نسخة واحدة من نسخ «مناهج الأدلة» وقد أشار إليه المحقق في التعليقات وفيه: وهم الراسخون (بدون كلمة: العلماء).. وهم الأقل (بدون كلمة: هؤلاء).

وصنف عرضت لهم في هذه الأشياء شكوك ولم يقدروا على حلها، وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء، وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع، وهم الذين ذمهم الله تعالى. وأمَّا عند العلماء والجمهور فليس في الشرع تشابه. فعلى هذا المعنى ينبغي أن يُفهم المتشابه[١]. ومثال ما عرض لهذا الصنف من الشرع[٢] مثال ما يعرض لخبز البر مثلا، الذي هو الغذاء النافع لأكثر الأبدان، أن يكون لأقل الأبدان ضاراً، وهو نافع للأكثر، وكذلك التعليم الشرعي هو نافع للأكثر، وربَّما ضرَّ الأقل. ولهذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَـٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾﴾ [البقرة:٢٦]. لكن هذا إنما يعرض في آيات الكتاب العزيز على الأقل منها والأقل من الناس، وأكثر ذلك هي الآيات التي تتضمن الإعلام عن أشياء في الغائب ليس لها مثال في الشاهد، فيعبر عنها بالشاهد الذي هو أقرب الموجودات إليها، وأكثرها شبهاً بها، فيعرض لبعض الناس أن/ يرى الممَثل به هو الممثل نفسه[٣]، فتلزمه الحيرة والشك، وهو الذي يسمى متشابهاً في الشرع. وهذا ليس يعرض للعلماء والجمهور[٤]، وهم صنفا الناس بالحقيقة، لأنَّ هؤلاء هم الأصحاء، والغذاء الملائم إنما يوافق أبدان الأصحاء، وأما أولئك فمرضى، والمرضى هم الأقل. ولذلك قال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران:٧]، وهؤلاء هم أهل الجدل والكلام.

٦/ ٢١٨

---

(١) مناهج الأدلة: التشابه.

(٢) مناهج الأدلة: مع الشرع.

(٣) مناهج الأدلة (ص١٨٠): أن يأخذ الممثل به هو المثال نفسه.

(٤) مناهج الأدلة: ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور.

وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأوَّلوا كثيرا ممّا ظنوه ليس على ظاهره، وقالوا: إن هذا التأويل هو المقصود به، وإنما أَتَى به[١] في صورة المتشابه ابتلاءً لعباده واختباراً لهم، ونعوذ بالله من هذا الظن بالله، بل نقول: إن كتاب الله العزيز إنما جاء معجزاً من جهة الوضوح والبيان، فإذا ما أبعد عن مقصد الشرع من قال فيما ليس بمتشابه: إنَّه متشابه، ثم أوَّله بزعمه[٢]، وقال لجميع الناس: إن فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل، مثل ما قالوه في آية الاستواء على العرش، وغير ذلك مما قالوا[٣]: إن ظاهره متشابه. وبالجملة فأكثر التأويلات التي زعم القائلون بها أنها المقصود من الشرع إذا تُؤملت/ وُجِدت ليس يقوم عليها برهان، ولا تفعل ٦/ ٢١٩ فعل الظاهر في قبول الجمهور لها، وعلمهم عنها، فإنَّ المقصود الأول في العلم[٤] في حق الجمهور إنما هو العمل، فما كان أنفع في العمل فهو أجدر. فأما[٥] المقصود بالعلم في حق العلماء فهو الأمران جميعاً: أعنى العلم والعمل».

قال[٦]: «ومثال من أوَّل شيئاً من الشرع، وزعم أنَّ ما أوَّله هو الذي قصد[٧] الشرع، وصرَّح بذلك التأويل للجمهور، مثال من أتى إلى دواءٍ قد ركَّبه طبيب

---

(١) مناهج الأدلة: وإنما أتى الله به.

(٢) مناهج الأدلة: ثم إنه أول ذلك المتشابه بزعمه.

(٣) مناهج الأدلة: مما قالوه، والتصويب من «مناهج الأدلة».

(٤) مناهج الأدلة: بالعلم.

(٥) مناهج الأدلة: وأما.

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة في مناهج الأدلة (ص١٨٠-١٨٢).

(٧) مناهج الأدلة: هو ما قصد.

ماهر لحفظ[١] صحة جميع الناس، أو الأكثر، فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركَّب الأعظم لرداءة مزاج كان به، ليس يعرض إلا لأقل الناس[٢]، فزعم أن بعض تلك الأدوية التي صرَّح باسمه الطبيب الأول في ذلك الدواء العام المركَّب[٣] لم يُرد به ذلك الدواء الذي جرت به العادة في ذلك[٤] أن يُدل بذلك الاسم عليه، وإنما أراد به[٥] دواءً آخر مما يمكن أن تدل عليه بذلك استعارة بعيدة[٦]، فأزال ذلك الدواء الأول من ذلك المركَّب الأعظم،/ وجعل فيه بدله الدواء الذي ظنَّ أنه قصده الطبيب، وقال للناس: هذا هو الذي قصده الطبيب الأول، فاستعمل الناس ذلك الدواء المركَّب على الوجه الذي تأوَّله عليه هذا المتأول، ففسدت به أمزجة كثير من الناس، فجاء آخرون شعروا بفساد أمزجة الناس عن ذلك الدواء المركَّب، فراموا إصلاحه بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الأول، فعرض من ذلك للناس نوعٌ منَ المرض غير المرض الأول[٧]، فجاء ثالث فتأوَّل أدوية ذلك المركَّب على غير التأويل الثاني[٨]، فعرض

٦/ ٢٢٠

---

(١) مناهج الأدلة (ص١٨١): ليحفظ.

(٢) مناهج الأدلة: إلا للأقل من الناس.

(٣) مناهج الأدلة: العام المنفعة المركّب.

(٤) مناهج الأدلة: الذي جرت العادة في اللسان.

(٥) مناهج الأدلة: وإنما أريد به.

(٦) مناهج الأدلة: مما يمكن أن يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة.

(٧) مناهج الأدلة: غير النوع الأول.

(٨) مناهج الأدلة: فتأول في أدوية ذلك المركب غير التأويل الأول والثاني.

للناس نوع[١] ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين، فجاء متأوِّل رابع فتأوَّل دواءً آخر غير الأدوية المتقدمة، فعرض للناس[٢] نوع رابع من المرض غير الأمراض المتقدمة، فلما طال الزمان بهذا الدواء[٣] المركَّب الأعظم، وسلط الناس التأويل على أدويته وغيَّروها وبدَّلوها، عرض منه للناس أمراض شتى، حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك[٤] الدواء المركَّب في حق أكثر الناس، وهذه حال الفرق الحادثة في هذه الشريعة[٥]، وذلك أنَّ كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير/ التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى، وزعمت أنه الذي قصد[٦] صاحب الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق، وبَعُدَ جداً عن موضوعه[٧] الأول. ٦/ ٢٢١

ولما علم ﷺ أن[٨] مثل هذا يعرض، ولا بد، في شريعته قال: ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين[٩] فرقة كلها في النار إلا واحدة، يعني بالواحدة التي سلكت ظاهر الشرع ولم تُؤَوِّلْهُ[١٠] تأويلاً صرحت به للناس».

---

(١) مناهج الأدلة: للناس من ذلك النوع..

(٢) مناهج الأدلة: فعرض منه للناس.

(٣) الدواء: ساقطة من «مناهج الأدلة».

(٤) مناهج الأدلة: بهذا.

(٥) مناهج الأدلة: وهذه هي حال الفرقة الحادثة في هذه الطريقة مع الشريعة.

(٦) مناهج الأدلة (ص١٨٢): قصده.

(٧) مناهج الأدلة: عن موضعه.

(٨) مناهج الأدلة: ولما علم صاحب الشرع ﷺ أن..

(٩) هذا حديث له طرق كثيرة في السنن والمسانيد وهو حديث صحيح.

(١٠) مناهج الأدلة: ولم تؤوله.

قال[١]: «وأنت إذا تأملت ما عرض في[٢] هذه الشريعة، في هذا الوقت، من الفساد العارض فيها من قِبَل التأويل، تبيَّنت أنَّ هذا المثال صحيح. فأول[٣] من غيَّر هذا الدواء الأعظم هم الخوارج، ثمَّ المعتزلة بعدهم، ثم الأشعرية، ثم الصوفية، ثم جاء أبو حامد فطمَّ الوادي على القرى، وذلك أنَّه صرَّح بالحكمة كلها للجمهور، وبآراء/ الحكماء، على ما أداه إليه فهمه، وذلك في كتابه الذي سمَّاه «بالمقاصد»، وزعم[٤] أنَّه إنما ألَّف هذا الكتاب للرد عليهم، ثم وضع كتابه المعروف «بتهافت الفلاسفة»، فكفَّرهم فيه في مسائل ثلاثة[٥] من جهة خرقهم فيها الإجماع فيما زعم[٦]، وبدَّعهم في مسائل، وأتى فيه بحجج مشككة، وشُبه محيِّرة أضلَّت كثيراً من الناس عن الحكمة والشريعة جميعاً، ثم قال[٧] في كتابه المعروف «بجواهر القرآن» إن الذي أثبته في كتاب «التهافت» هي أقاويل جدلية، وأنَّ الحق إنما أثبته في «المضنون به على غير أهله» ثم جاء في كتابه المعروف «بمشكاة الأنوار» فذكر فيه مراتب العارفين بالله، وقال[٨]: إن سائرهم محجوبون، إلاَّ الذين اعتقدوا أنَّ الله سبحانه غير محرِّك السماء الأولى، وهو الذي صدر عنه هذا المحرِّك، وهذا

٦/ ٢٢٢

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة في «مناهج الأدلة» (ص١٨٢-١٨٤).

(٢) ما عرض في: كذا في نسخة من نسخ «مناهج الأدلة»، وفي نسخة الأصل: ما في.

(٣) مناهج الأدلة: وأول.

(٤) مناهج الأدلة: فزعم. ويقصد ابن رشد كتاب «مقاصد الفلاسفة» لأبي حامد الغزالي.

(٥) مناهج الأدلة: ثلاث.

(٦) مناهج الأدلة: ..فيها للإجماع كما زعم.

(٧) مناهج الأدلة: عن الحكمة وعن الشريعة، ثم قال..

(٨) مناهج الأدلة (ص١٨٣): فقال.

تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الإلهية، وهو قد قال في غير ما موضع: إن علومهم الإلهية تخمينات[١]، بخلاف الأمر في سائر علومهم، وأمَّا في كتابه الذي سماه «بالمنقذ من الضلال[٢]» فتحامل فيه على/ الحكماء[٣]، وأشار إلى أنَّ العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة، وأنَّ هذه المرتبة من جنس[٤] مراتب الأنبياء في ٦/ ٢٢٣ العلم، وكذلك صرَّح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه «بكيمياء السعادة» فصار الناس بسبب هذا التخليط والتشويش[٥] فرقتين: فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة، وهذا كله خطأ، بل ينبغي أن يُقر الشرع على ظاهره، ولا يصرِّح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة، لأنَّ التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم، دون أن يكون عندهم برهان عليها، وهذا لا يحل ولا يجوز، أعني التصريح[٦] بشيء من نتائج الحكمة لم يكن عنده البرهان عليها، لأنَّه لا يكون مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل، ولا مع الجمهور المتَّبعين لظاهر الشرع، فلحق من فعله هذا إخلال بالأمرين جميعاً، أعنى بالحكمة وبالشرع عند أناس، وحفظ الأمرين أيضاً[٧] جميعاً عند

---

(١) مناهج الأدلة: ..الإلهية هي تخمينات..

(٢) وأما في كتابه .. الضلال: كذا في نسخة من نسخ «مناهج الأدلة» وفي نسخة الأصل: وأما في كتاب المنقذ من الضلال.

(٣) مناهج الأدلة: فأنحى فيه على الحكماء.

(٤) مناهج الأدلة: ..المرتبة هي من جنس.

(٥) مناهج الأدلة: بسبب هذا التشويش والتخليط.

(٦) مناهج الأدلة: أعني أن يصرح..

(٧) أيضاً: ليست في «مناهج الأدلة».

آخرين. أمَّا إخلاله بالشريعة فمن جهة إفصاحه[١] فيها بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح[٢] به، وأما إخلاله بالحكمة فلإفصاحه أيضاً بمعانٍ فيها[٣] لا/ يجب أن يصرَّح بها إلا في كتب البرهان، وأما حفظه للأمرين جميعاً، فإن[٤] كثيراً من الناس ٦/ ٢٢٤ لا يرى بينهما تعارضاً من جهة الجمع الذي استعمل منهما[٥]، وأكَّد هذا المعنى بأن عرَّف وجه الجمع بينهما، وذلك في كتابه الذي سمَّاه «التفرقة بين الإسلام والزندقة»، وذلك أنَّه عدَّد فيه أصناف التأويلات، وقطع فيه على أن المتأول[٦] ليس بكافر. وإن خرق الإجماع في التأويل. فإذاً ما فعل من هذه الأشياء هو ضار للشرع بوجه، وللحكمة بوجه، ونافع لهما[٧] بوجه، وهذا الذي فعله هذا الرجل إذا فُحِص عنه ظهر أنه ضار بالذات للأمرين جميعا. أعني الحكمة والشريعة، وأنَّه نافع لهما بالعرض، وذلك أن الإفصاح بالحكمة لمن ليس من أهلها يلزم عن ذلك بالذات: إما إبطال الحكمة، وإما إبطال الشريعة، وقد يلزم عنها[٨] بالعرض الجمع

---

(١) كلمتا: (إفصاحه)، و(الإفصاح) في آخر هامش المصورة، ولذا لم تظهر بعض حروفهما، وأثبتهما من «مناهج الأدلة».

(٢) كلمتا: (إفصاحه)، و(الإفصاح) في آخر هامش المصورة، ولذا لم تظهر بعض حروفهما، وأثبتهما من «مناهج الأدلة».

(٣) فيها: ساقطة من «مناهج الأدلة».

(٤) مناهج الأدلة: فلأن.

(٥) مناهج الأدلة: بينها.

(٦) مناهج الأدلة (ص١٨٤): المؤول.

(٧) ونافع لهما: كذا في نسخة من نسخ «مناهج الأدلة»، وفي نسخة الأصل: ولهما.

(٨) مناهج الأدلة: عنه.

بينهما. والصواب كان ألاَّ يُصرَّح بالحكمة للجمهور، فأما[١] وقد وقع التصريح، فالصواب أن تَعْلَم الفرقة من الجمهور التي ترى أنَّ الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها، وكذلك يعرف[٢] الذين يرون أنَّ الحكمة/ مخالفة لها. من الذين ٦/ ٢٢٥ ينتسبون للحكمة أنها غير مخالفة لها[٣]. وذلك بأن يعرف كل أحد[٤] من الفريقين أنه لم يقف على كنهها بالحقيقة، أعني على كنه[٥] الشريعة، ولا على كنه الحكمة، وأنَّ الرأي في الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي: إمَّا مبتدع في الشريعة لا من أصلها، وإما رأي خطأ في الحكمة، أعني تأويل خطأ عليها، كما عرض في مسألة علم الجزئيات[٦] وفي غيرها من المسائل».

قال[٧]: «ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب أن نعرِّف أصول الشريعة، فإنَّ أصولها إذا تؤملت وجدت أشدّ مطابقة للحكمة مما أُوِّل عليها[٨]. وكذلك الرأي في[٩] الذي ظنَّ في الحكمة أنَّه مخالف للشريعة يُعرَّف أنَّ السبب في ذلك أنَّه لم يُحِط علماً بالحكمة ولا بالشريعة. ولذلك اضطرنا نحن إلى وضع قول في موافقة الحكمة للشريعة[١٠]».

---

(١) مناهج الأدلة: وأما.

(٢) يعرف: ساقطة من «مناهج الأدلة».

(٣) مناهج الأدلة: أنها ليست مخالفة لها.

(٤) مناهج الأدلة: واحد.

(٥) مناهج الأدلة: أعنى لا على كنه.

(٦) في الأصل: الجزيات.

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة، في «مناهج الأدلة» (ص١٨٤-١٨٥).

(٨) مناهج الأدلة: مما أول فيها.

(٩) في: ساقطة من «مناهج الأدلة».

(١٠) مناهج الأدلة: إلى وضع قول، أعنى: فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة.

[كلام ابن رشد في مسألة رؤية الله تعالى]

٦/٢٢٦ قال[١]: «فإذا تبين هذا فلنرجع[٢] إلى حيث كنا فنقول: إن/ الذي بقي علينا من هذا الجزء من المسائل المشهورة هي مسألة الرؤية، فإنَّه قد يُظن أن هذه المسألة هي، بوجه ما، داخلة في هذا الجزء، أعني في الجزء المعدوم[٣]» يعني جزء التنزيه، فإنه تكلم في التنزيه بعد تكلمه في الصفات الثبوتية، فقال[٤]: «فإنه قد يُظن أنَّ هذه المسألة هي، بوجهٍ ما، داخلة في هذا الجزء، أعني في الجزء المعدوم، لقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام:١٠٣] ولذلك أنكرتها[٥] المعتزلة، وردَّت الآثار الواردة في الشرع بذلك، مع كثرتها وشهرتها، فشنع الأمر عليهم، والسبب في وقوع[٦] هذه الشبهة في الشرع أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه، واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلَّفين، وجب[٧] عندهم إذا[٨]

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، في «مناهج الأدلة» (ص١٨٥)، وجعل الأستاذ المحقق رحمه الله عنواناً للكلام التالي هو: (مسألة الرؤية).

(٢) مناهج الأدلة: وإذ قد تبين هذا.

(٣) مناهج الأدلة: داخلة في الجزء المقدم (وفي نسخة: المتقدم).

(٤) سيعيد ابن تيمية فيما يلي العبارات الأخيرة، ثم يستمر في نقل كلام ابن رشد في «مناهج الأدلة» (ص١٨٥). (رشاد).

(٥) مناهج الأدلة: أنكرها.

(٦) مناهج الأدلة: وسبب وقوع.

(٧) مناهج الأدلة: ووجب.

(٨) مناهج الأدلة: إن.

انتفت الجسمية أن تنتفي الجهة، وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية، إذ كل مرئي في جهة من الرائي، فاضطروا، لهذا المعنى إلى رد[١] الشرع المنقول، وأعلُّوا الأحاديث[٢] بأنها أخبار آحاد. وأخبار الآحاد لا توجب العلم، مع أن ظاهر القرآن معارض لها، أعني قوله[٣]: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام:١٠٣]». / ٦/٢٢٧

قال[٤]: «وأما الأشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين، أعني بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس، فعسر ذلك عليهم، ولجأوا في ذلك إلى حجج سوفسطائية مموهة، أعني الحجج إلى توهم أنها حجج وهي كاذبة، وذلك أنَّه يشبه أن يكون يوجد في الحجج ما يوجد في الناس، أعني كما يوجد[٥] في الناس الفاضل التام الفضيلة، يوجد[٦] فيهم من هو دون ذلك في الفضل، ويوجد فيهم من يوهم أنه فاضل وليس بفاضل، وهو المرائي، وكذلك[٧] الأمر في الحجج، أعني أنَّ منها ما هو في غاية اليقين، ومنها ما هو دون اليقين، ومنها حجج مرائية، وهي التي توهم أنها يقين وهي كاذبة. والأقاويل التي سلكها[٨] الأشعرية في هذه

---

(١) مناهج الأدلة: لرد.

(٢) مناهج الأدلة: واعتلوا للأحاديث.

(٣) مناهج الأدلة: قوله تعالى.

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة في «مناهج الأدلة» (ص١٨٥-١٨٧).

(٥) مناهج الأدلة: أعني أنه كما يوجد.

(٦) مناهج الأدلة: ويوجد.

(٧) مناهج الأدلة (ص١٨٦): كذلك.

(٨) مناهج الأدلة: سلكتها.

المسألة منها أقاويل في دفع دليل المعتزلة، ومنها أقاويل لهم في جواز إثبات[١] الرؤية لما ليس بجسم، وأنَّه ليس يعرض من فرضها محال. فأمَّا ما عاندوا به قول المعتزلة: أنَّ كل مرئي فهو في جهة من الرائي، فمنهم من قال: إنَّ هذا إنما هو حكم الشاهد لا حكم الغائب، وإن هذا الموضع ليس هو من المواضع التي يجب فيها نقل حكم الشاهد إلى الغائب، وإنَّه جائز أن يرى الإنسان ما ليس في جهة، إذ[٢] كان جائزاً أن يرى الإنسان بالقوة المبصرة نفسها/ دون عين، وهؤلاء اختلط عليهم إدراك العقل مع إدراك البصر[٣] فإنَّ العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة، أعني في مكان. وأما إدراك البصر، فظاهر من أمره أنَّ من شرطه أن يكون المرئي منه في جهة، أعني في مكان[٤]، ولا في كل جهة، بل في جهة ما[٥] مخصوصة. ولذلك ليس تتأتَّى الرؤية بأي وضع اتفق أن يكون البصر من المرئي، بل بأوضاع محدودة وشروط محدودة أيضا. وهي ثلاثة أشياء: حضور الضوء، والجسم الشفّاف المتوسط بين البصر والمبصَر، وكون المبصَر ذا لون[٦]. والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها في الإبصار هو رد للأوائل المعلومة بالطبع للجميع، وإبطال لجميع علوم النظر[٧] والهندسة. وقد

٦/ ٢٢٨

---

(١) مناهج الأدلة: في إثبات جواز.

(٢) مناهج الأدلة: إذا.

(٣) مع إدراك البصر: كذا في نسخة من نسخ «مناهج الأدلة» وفي نسخة الأصل: مع البصر.

(٤) عبارة (أعنى في مكان) ساقطة من «مناهج الأدلة».

(٥) مناهج الأدلة: ولا في جهة فقط، بل وفي جهة ما.

(٦) مناهج الأدلة: ذا ألوان ضرورة.

(٧) مناهج الأدلة: المناظر.

قال القوم -أعني الأشعرية- إن أحد المواضع التي يجب فيها أن يُنقل حكم[١] الشاهد إلى الغائب هو الشرط، مثل حكمنا بأن[٢] كل عالم حيّ، لكون الحياة[٣] تظهر في الشاهد شرطاً في وجود العلم. قلنا[٤] لهم: وكذلك يظهر في الشاهد أنَّ هذه الأشياء هي شرط[٥] في الرؤية، فأَلْحِقُوا الغائب فيها بالشاهد، على أصلكم». / ٦/٢٢٩

قال[٦]: «وقد رام أبو حامد في كتابه المعروف «بالمقاصد» أن يعاند هذه المقدمة، أعني أن كل مرئي في جهة من الرائي، بأن الإنسان ينظر[٧] ذاته في المرآة، وليست ذاته منه في جهة ولا في غير جهة تقابله[٨]، وذلك أنه لمَّا كان يبصر ذاته، وكانت ذاته لا تحل في المرآة التي في الجهة المقابلة[٩]، فهو يبصر ذاته في غير جهة».

قال[١٠]: «وهذه مغالطة، فإن الذي يُبصر هو خيال ذاته فقط[١١]، والخيال هو[١٢] في جهة، إذ كان الخيال في المرآة، والمرآة في جهة. وأمَّا حجتهم التي أتوا بها في

(١) مناهج الأدلة: التي يجب أن ينقل فيها حكم..

(٢) مناهج الأدلة: أن. (٣) في الأصل: الحيوة.

(٤) مناهج الأدلة: شرطاً في وجود العالم، وإن كان ذلك قلنا..

(٥) مناهج الأدلة (ص١٨٧): شروط.

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة، في «مناهج الأدلة» (ص١٨٧).

(٧) مناهج الأدلة: يبصر.

(٨) مناهج الأدلة: في المرآة وأن ذاته ليس منه في جهة غير جهة مقابلة.

(٩) مناهج الأدلة: وكانت ذاته ليست تحل في الجهة المقابلة.

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة في «مناهج الأدلة» (ص١٨٧).

(١١) فقط: ليست في «مناهج الأدلة».

(١٢) مناهج الأدلة: والخيال منه هو..

إمكان رؤية ما ليس بجسم، فإنَّ المشهور عندهم من[1] ذلك حجتان: إحداهما - وهي الأشهر عندهم- ما يقولونه من أن الشيء لا يخلو من أن يُرى من جهة أنه متلون[2]، أو من جهة أنه جسم، أو من جهة أنه لون، أو من جهة أنَّه موجود. وربما عدَّدوا جهاتٍ أُخر غير هذه الوجوه[3]، ثم يقولون: وباطل أن يُرى من قِبَلِ أنه جسم، (إذ لو كان كذلك لما رئي[4] ما/ هو غير جسم، وباطل أن يُرى من قبل أنه ملون، إذ لو كان كذلك لما رئي[5] اللون)[6]، وباطل أن يُرى لمكان أنه لون، إذ لو كان كذلك[7] لما رئي[8] الجسم. قالوا: وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التي تُتوهم في هذا الباب، لم[9] يبق أن يُرى الشيء إلاَّ من قِبَل أنه موجود[10]».

٦/ ٢٣٠

قال[11]: «والمغالطة في هذا القول بيِّنة، فإنَّ المرئي منه ما هو مرئي بذاته، ومنه ما هو مرئي من قبل المرئي بذاته. وهذه[12] هي حال اللون والجسم، فإنَّ اللون مرئي

---

(١) مناهج الأدلة: في.

(٢) مناهج الأدلة: لا يخلو أن يُرى من جهة ما هو ملون.

(٣) مناهج الأدلة: للموجود، وفي نسخة: الموجودة.

(٤) في الأصل: روئى.

(٥) في الأصل: لما رأى.

(٦) ما بين ( ) ساقط من جميع نسخ «مناهج الأدلة» ما عدا نسخة واحدة هي نسخة (أ) وقد أثبته الأستاذ المحقق في التعليقات. أما سائر النسخ ففيها: إذ لو كان ذلك كذلك لما رئي اللون.

(٧) مناهج الأدلة: ذلك.

(٨) في الأصل: رأى.

(٩) مناهج الأدلة: فلم.

(١٠) مناهج الأدلة: من قبل أنه موجود، والظاهر أنه خطأ مطبعي.

(١١) بعد الكلام السابق مباشرة، في «مناهج الأدلة» (ص١٨٧-١٨٨).

(١٢) كلمة (هذه) مطموسة في الأصل، وأثبتها من «مناهج الأدلة».

بذاته، والجسم مرئي من قِبَل اللون، وكذلك[1] ما لم يكن له لون لم يُبْصَر، ولو كان الشيء إنما يُرى من حيث هو موجود فقط، لوجب أن تُبْصَر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس، فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة، وهذا كله[2] خلاف ما يُعقل، وقد اضطر المتكلمون لمكان/ هذه المسألة ٢٣١/٦ -وما أشبهها- إلى[3] أن يسلِّموا أن الألوان ممكنة أن تُسمع، والأصوات ممكنة أن لا تُسمع[4]، وهذا كله خروج عن الطبع وعمَّا يمكن أن يعقله الإنسان، فإن[5] من الظاهر أنَّ حاسة البصر غير حاسة السمع، وأن محسوس هذه غير محسوس تلك، وأن آلة هذه غير آلة تلك، وأنَّه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعاً، كما لا يمكن[6] أن يعود اللون صوتاً، والذين يقولون: إنَّ الصوت يمكن أن يُبصر في وقت[7]، فقد يجب أن يُسألوا، فيُقال لهم: ما هو البصر؟ فلا بدَّ أن يقولوا: هو قوة تدرك بها المرئيات[8]: الألوان وغيرها، ثم يُقال لهم: ما هو السمع؟ فلا بد أن يقولوا: هو قوة تُدرك بها الأصوات، فإذا وضعوا هذا، قيل لهم: فهل البصر عند إدراكه الأصوات

---

(١) مناهج الأدلة: ولذلك.

(٢) مناهج الأدلة (ص١٨٨): وهذه كلها.

(٣) إلى: ليست في «مناهج الأدلة».

(٤) مناهج الأدلة: والأصوات ممكنة أن تُرى.

(٥) مناهج الأدلة: .. إنسان فإنه.

(٦) مناهج الأدلة: كما ليس يمكن.

(٧) مناهج الأدلة: ممكن أن يبصر في وقتٍ ما..

(٨) في الأصل: المرباب.

هو بصر فقط، أو سمع فقط؟ فإذا قالوا: سمع فقط، فقد سلَّموا أنَّه لا يُدْرِك الألوان. وإن قالوا: بصر فقط، فليس يُدْرِك الأصوات، وإذا لم يكن بصراً فقط لأنه يدرك الأصوات، ولا سمعاً فقط لأنه يدرك الألوان، فهو بصرٌ وسمعٌ معاً، وعلى هذا فتكون[1] الأشياء كلها شيئاً واحداً، حتى المتضادات، وهذا شيء -فيما أحسب[2]- يسلِّمه المتكلمون من أهل ملتنا، أو يلزمهم تسليمه -يعني هؤلاء الأشعرية». / ٦/ ٢٣٢

قال[3]: «وهو رأى سوفسطائي لأقوام مشهورين[4] بالسفسطة. وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه المعروف «بالإرشاد» وتلخيصها[5]: أنَّ الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء، وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض، فهي[6] أحوال ليست بذوات، فالحواس لا تدركها، وإنما تدرك الذات، والذات هي نفس الوجود المشترك لجميع الموجودات، فإذاً الحواس إنما تدرك الشيء من حيث هو هو موجود[7]».

قلت: هذه الحجة من جنس الأولى، لكن هذه على قول مثبتة الأحوال، وتلك على رأي نفاة الأحوال، لكن ذكرها على هذا الوجه فيه تناقض، حيث جعل الأحوال لا

---

(١) مناهج الأدلة: فستكون.

(٢) مناهج الأدلة: فيما أحسبه.

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة في «مناهج الأدلة» (ص١٨٨).

(٤) مناهج الأدلة: لأقوام قدماء مشهورين..

(٥) مناهج الأدلة: بالإرشاد وهي هذه الطريقة وتلخيصها.

(٦) مناهج الأدلة: هي، وفي نسخة: وهي.

(٧) مناهج الأدلة: من حيث هو موجود.

تُرى، بل إنما يُرى الوجود، والوجود حال عند مثبتة الأحوال، لكن مضمون ذلك أنَّها تدرك للحال المشتركة وهي الوجود، لا لما اختصت به.

ثم قال ابن رشد[١]: «وهذا كله في غاية الفساد. ومن أبين ما يظهر به فساد هذا القول أنَّه لو كان البصر إنما يدرك الأشياء لوجودها[٢] لما أمكنه أن يفرِّق بين الأبيض والأسود، لأن الأشياء لا تفترق بالشيء/ الذي تشترك فيه، ولكان في ٦/ ٢٣٣ **الجملة لا يمكن في الحواس[٣]: لا في البصر أن يدرك فصول الألوان، ولا في السمع أن يدرك فصول الأصوات، ولا في الطعم أن يدرك فصول المطعومات، وللزم أن يكون مدارك المحسوسات بالحس واحداً[٤]، فلا يكون فرق بين مدرَك السمع ومدرَك البصر، وهذا كله في غاية الخروج عمَّا يعقله الإنسان، وإنما تدرك الحواس ذوات الأشياء المشار إليها يتوسط إدراكها لمحسوساتها الخاصة بها، فوجه المغالطة في هذا هو أنَّه[٥] ما يُدرك ثانياً[٦] أُخِذ أنه يُدرك بذاته».**

قال[٧]: «ولولا النشأ على هذه الأقاويل، وعلى التعظيم للقائلين بها، لما أمكن أن يكون فيها شيء من الإقناع، ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة».

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة في «مناهج الأدلة» (ص١٨٩).

(٢) لوجودها: ساقطة من «مناهج الأدلة».

(٣) مناهج الأدلة: ولا كان بالجملة يمكن في الحواس.

(٤) مناهج الأدلة: أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحداً.

(٥) مناهج الأدلة: هو أن..

(٦) مناهج الأدلة: ذاتياً.

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة في «مناهج الأدلة» (ص١٨٩).

قال[١]: «والسبب في مثل هذه الحيرة الواقعة في الشريعة -حتى ألجأت القائلين بنصرتها، في زعمهم، إلى مثل هذه الأقاويل الهجينة، التي هي ضحكة عند[٢] من عنى بتمييز أصناف الأقاويل أدنى عناية- هو التصريح في الشرع بما لم يأذن به الله ورسوله[٣]، وهو التصريح بنفي/ الجسمية للجمهور. وذلك أنه من العسير أن يجتمع في اعتقاد واحد أن ههُنا موجوداً ليس بجسم، وأنه مرئي بالأبصار، لأن مدرك الأبصار هي[٤] في الأجسام أو أجسام، وكذلك[٥] رأى قوم أن هذه الرؤية هي مزيد علم في ذلك الوقت، وهذا لا يليق أيضاً[٦] الإفصاح به للجمهور، فإنه[٧] لما كان العقل من الجمهور لا ينفك عن[٨] التخيل، بل ما لا يتخيلون هو[٩] عندهم عدم، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن، والتصديق بوجود ما ليس بمتخيل غير ممكن عندهم، عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى، ووصف لهم نفسه سبحانه بأوصاف[١٠] تقرِّب من قوة التخيل مثل ما[١١] وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك، مع تعريفهم أنه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه. ولو كان القصد تعريف الجمهور أنه ليس بجسم لما صرَّح لهم بشيء من

٦/ ٢٣٤

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة في «مناهج الأدلة» (ص١٨٩-١٩١).

(٢) عند: ساقطة من «مناهج الأدلة».

(٣) مناهج الأدلة: بما لم يأذن الله ورسوله به.

(٤) مناهج الأدلة: لأن مدارك الحواس هي..

(٥) مناهج الأدلة: ولذلك.

(٦) مناهج الأدلة: وهذا أيضاً لا يليق.

(٧) مناهج الأدلة (ص١٩٠): وإنه.

(٨) مناهج الأدلة: من.

(٨) مناهج الأدلة: هم.

(١٠) مناهج الأدلة: فوصفه سبحانه لهم بأوصاف.

(١١) مناهج الأدلة: مثل مثل ما.. ولعله خطأ مطبعي.

ذلك[١]، بل لما كان أرفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب المثال به، إذ كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل. وبهذا النحو من التصور أمكن أن يفهموا المعاني/ الموجودات[٢] في المعاد، أعني تلك[٣] المعاني مُثِّلت[٤] لهم بأمور ٦/ ٢٣٥ متخيلة محسوسة، فإذاً متى أخذ الشرع في أوصاف الله[٥] على ظاهره لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها، لأنه إذا قيل: إنَّه[٦] نور، وإن له حجاباً من نور، كما جاء في القرآن والسنن الثابتة، ثم قيل: إن المؤمنين يرونه في الدار[٧] الآخرة، كما تُرى الشمس لم يعرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور، ولا حق[٨] العلماء، وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أنَّ تلك الحال مزيد علم، لكن متى صُرِّح به للجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها أو كفَّروا[٩] المصرِّح لهم بها، فمن خرج عن منهاج الشريعة[١٠] في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل. وأنت إذا تأملت الشرع وجدته، مع أنَّه قد ضرب للجمهور[١١] في هذا المعنى المثالات التي لم يمكن تصورهم إياها دونها، فقد نبَّه العلماء على تلك المعاني أنفسها التي ضرب مثالاتها للجمهور، فيجب أن يوقف عند حدِّ الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفاً

---

(١) مناهج الأدلة: من هذا.

(٢) مناهج الأدلة: الموجودة.

(٣) مناهج الأدلة: أعني أن تلك..

(٤) مناهج الأدلة: مثلث، والظاهر أنه خطأ مطبعي.

(٥) مناهج الأدلة: الله تبارك وتعالى..

(٦) مناهج الأدلة: إذا قيل له إنه..

(٧) الدار: ساقطة من «مناهج الأدلة».

(٨) مناهج الأدلة: ولا في حق..

(٩) مناهج الأدلة: انبطلت (وفي نسخة: بطلت) عندهم الشريعة أو كفروا..

(١٠) مناهج الأدلة: الشرع.

(١١) مناهج الأدلة: الجمهور، وهو خطأ مطبعي..

صنفاً من الناس، لئلا يختلط التعليمان[١] كلاهما، فتفسد الحكمة الشرعية النبوية.

٦/٢٣٦ ولذلك قال عليه السلام:/ إنّا معاشر الأنبياء أُمِرنا أن ننزل الناس منازلهم، وأن نخاطبهم على قدر عقولهم[٢]، ومن جعل الناس شرعاً واحداً في التعليم فهو كمن جعلهم شرعاً واحداً في عمل من الأعمال، وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول».

قال[٣]: «وقد[٤] تبين لك من هذا أنَّ الرؤية معنى ظاهر، وأنَّه ليس يعرض فيه شبهة إذا أُخِذ الشرع على ظاهره في حق الله تبارك وتعالى، أعني إذا لم يُصرَّح فيه بنفي الجسمية ولا إثباتها[٥]».

[تعليق ابن تيمية على كلام ابن رشد في «مناهج الأدلة»]

قلت: هذا الرجل قد ذكر في كتابه أنَّ أصناف الناس أربعة: الحشوية، والأشعرية، والمعتزلة، والباطنية: باطنية الصوفية[٦]، وهو يميل إلى باطنية الفلاسفة الذين يوجبون إقرار الجمهور على الظاهر، كما يفعل ذلك من يقول بقولهم من أهل الكلام والفقه والحديث، ليس هو من باطنية الشيعة كالإسماعيلية ونحوهم الذين يُظهرون الإلحاد/ ٦/٢٣٧

---

(١) مناهج الأدلة (ص١٩١): وألا يخلط التعليمان..

(٢) روى هذا الحديث الغزالي في «إحياء علوم الدين» وقال العراقي: (رويناه في جزء من حديث أبي بكر ابن الشخير)، قلت: وعند أبي داود قريباً منه من حديث عائشة (أنزلو الناس منازلهم) رواه أبو داود (٤٨٤٢)، وأبو يعلى (٤٨٢٦)، وابن أبي عاصم في «الزهد» (٩٠)، وأبو نعيم في «الحلية» (٤/ ٣٧٩)، والبيهقي في «الشعب» (١٠٩٩٩) وسنده ضعيف.

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة في «مناهج الأدلة» (ص١٩١).

(٤) مناهج الأدلة: فقد.

(٥) مناهج الأدلة: ولا بإثباتها.

(٦) يقول ابن رشد في أول كتابه «مناهج الأدلة» (ص١٣٣): (وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة: الطائفة التي تسمى بالأشعرية، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة، والتي تسمى بالمعتزلة، والطائفة التي تسمى بالباطنية، والطائفة التي تسمى بالحشوية).

ويتظاهرون بخلاف شرائع الإسلام، وهو في نفي الصفات أسوأ حالاً من المعتزلة وأمثالهم، بمنزلة إخوانه الفلاسفة الباطنية، حتى أنَّه يجعل العلم هو العالِم، والعلم هو القدرة، وهو مع موافقته لابن سينا على نفي الصفات، يبين فساد طريقته التي احتجَّ بها وخالف بها قدماء الفلاسفة، وهو أنَّ ما شهد به الوجود من الموجود الواجب يمتنع كونه موصوفاً لأن ذلك تركيب، ووافق أبا حامد -مع تشنيعه عليه- على أنَّ استدلال ابن سينا على نفي الصفات بأنَّ وجوب الوجود مستلزم لنفي التركيب، المستلزم لنفي الصفات- طريقة فاسدة، واختار طريقة المعتزلة، وهي أنَّ ذلك تركيب، والمركَّب يفتقر إلى مركِّب، وهي أيضاً من نمط تلك في الفساد.

وكذلك أيضاً زيَّف طريقهم التي استدلُّوا بها على نفي التجسيم: زيَّف طريقة ابن سينا وطرق المعتزلة والأشعرية بكلام طويل، واعتمد هو في نفي التجسيم على إثبات النفس الناطقة، وأنها ليست بجسم، فيلزم أن يكون الله ليس بجسم.

ولا ريب أن هذه الحجة أفسد من غيرها، فإنَّ الاستدلال على نفي كون النفس جسماً أضعف بكثير من نفي ذلك في الواجب، والمنازعون له في النفي أكثر من المنازعين له في ذلك، لكن مما يطمعه، ويطمع أمثاله في ذلك ضعف مناظرة أبي حامد لهم في مسألة النفس، فإن أبا حامد بيَّن فساد أدلتهم التي استدلوا بها على نفي كون الواجب ليس بجسم، وبيَّن أنَّه لا حجة لهم على ذلك، وإنما الحجة على ذلك طريق/ المعتزلة: طريقة الأعراض والحوادث. وأمَّا في مسألة النفس فهو موافق لهم على ٦/ ٢٣٨ قولهم لاعتقاده صحة طريقهم.

وابن رشد يذم أبا حامد من الوجه الذي يمدحه به علماء المسلمين ويعظِّمونه عليه، ويمدحه من الوجه الذي يذمُّه به علماء المسلمين، وإن كانوا قد يقولون: إنَّه رجع عن ذلك، لأن أبا حامد يخالف الفلاسفة تارةً، ويوافقهم أخرى، فعلماء المسلمين يذمونه بما

وافقهم فيه من الأقوال المخالفة للحق الذي بعث الله به محمداً ﷺ الموافقة لصحيح المنقول وصريح المعقول، كما وقع من الإنكار عليه أشياء في كلام رفيقه أبي الحسن المرغيناني[١]، وأبي نصر القشيري[٢]، وأبي بكر الطرشوشي[٣]، وأبي بكر بن العربي، وأبي/ عبد الله المازري[٤]، وأبي عبد الله الذكي، ومحمود الخوارزمي[٥]، وابن عقيل، وأبي البيان الدمشقي[٦]، ويوسف الدمشقي[٧]، وابن حمدين[٨] القرطبي القاضي، وأبي الفرج بن الجوزي، وأبي محمد المقدسي[٩]، وأبي عمرو بن الصلاح، وغير واحد من علماء المسلمين وشيوخهم. /

٦/ ٢٣٩

٦/ ٢٤٠

---

(١) أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، من أئمة فقهاء الحنفية، كان حافظاً مفسراً محققاً من المجتهدين، (٥٣٠-٥٩٣هـ).

(٢) أبو نصر عبد الرحيم بن عبد الكريم بن هوازن القشيري، واعظ صوفي، من علماء نيسابور، (ت: ٥١٤هـ)، وهو ابن القشيري صاحب الرسالة.

(٣) أبو بكر محمد بن الوليد بن محمد بن خلف القرشي الفهري الأندلسي الطرطوشي، من أئمة فقهاء المالكية، ومن الأدباء، ولد بطرطوشة في شرق الأندلس حوالي سنة (٤٥١هـ) وتوفي سنة (٥٢٠هـ).

(٤) أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، محدّث ومن فقهاء المالكية، ينسب إلى مازر بجزيرة صقلية، (٤٥٣-٥٣٦هـ)، وله كتاب «الكشف والإنباء في الرد على الإحياء للغزالي».

(٥) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، من أئمة متأخري المعتزلة، ومن علماء اللغة والتفسير، وهو صاحب «الكشاف» في التفسير (ت:٥٣٨هـ).

(٦) هو أبو البيان نبا بن محمد بن محفوظ القرشي، المعروف بابن الحوراني، شيخ الطائفة البيانية من المتصوفة بدمشق كان شافعي المذهب، سلفي العقيدة، له مؤلفات وشعر كثير، (ت: ٥١١هـ).

(٧) قال شيخ الإسلام في «شرح العقيدة الأصفهانية» (٦٩): (قال الشيخ أبو عمرو -ابن الصلاح- سمعت الشيخ العماد بن يونس يحكي عن يوسف الدمشقي مدرس النظامية ببغداد وكان من النظّار المعروفين أنه كان ينكر هذا الكلام) ا.هـ. أي في «نقد المقدمة المنطقية» للمستصفى للغزالي

(٨) في الأصل (حمدون) وهو خطأ، وهو أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن عبد العزيز بن حمدين الأندلسي المالكي قاضي الجماعة ولي القضاء لابن تاشفين سنة (٥٠٨هـ)، له مؤلف في الرد على الغزالي كما في السير (١٩/ ٤٢٢) وهو الذي أمر بحرق الإحياء سنة (٥٠٣هـ)، (ت: ٥٤٨هـ).

(٩) أبو محمد تقي الدين عبد الغني بن عبد الواحد بن علي بن سرور المقدسي الجماعيلي الدمشقي الحنبلي، =

والمتفلسفة، الذين يوافقون ما ذكره من أقوالهم، يذمونه لما اعتصم به من دين الإسلام ووافقه من الكتاب والسنة، كما يفعل ذلك ابن رشد الحفيد هذا، وابن الطفيل صاحب «رسالة حي بن يقظان» وابن سبعين، وابن هود، وأمثالهم.

وهؤلاء وأمثالهم يعظِّمون ما وافق فيه الفلاسفة، كما يفعل ذلك صاحب «خلع النعلين»[1] وابن عربي صاحب «الفصوص»، وأمثالهم ممن يأخذ المعاني الفلسفية يخرجها في قوالب المكاشفات والمخاطبات الصوفية، ويقتدي في ذلك بما وجده من ذلك في كلام أبي حامد ونحوه.

وأما عوام هؤلاء فيعظِّمون الألفاظ الهائلة مثل: لفظ الملك، والملكوت، والجبروت، وأمثال ذلك مما يجدونه في كلام هؤلاء، وهم لا يدرون هل أراد المتكلم بذلك ما أراده الله ورسوله، أم أراد بذلك ما أراده الملاحدة كابن سينا وأمثاله. / ٦/٢٤١

والمقصود هنا أن ابن رشد هذا مع اعتقاده أقوال الفلاسفة الباطنية -لا سيما الفلاسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم الذين لهم التصانيف المعروفة في الفلسفة- ومع أن قول ابن رشد هذا في الشرائع من جنس قول ابن سينا وأمثاله من الملاحدة، من أنَّها أمثال مضروبة لتفهيم العامة ما يتخيلونه في أمر الإيمان بالله واليوم الآخر، وأنَّ الحق الصريح الذي يصلح لأهل العلم، فإنما هو أقوال هؤلاء الفلاسفة، وهذه عند التحقيق منتهاها التعطيل المحض، وإثبات وجود مطلق لا حقيقة له في الخارج غير وجود الممكنات، وهو الذي انتهى إليه أهل الوحدة القائلون بالحلول والاتحاد، كابن سبعين وأمثاله ممن حقَّق هذه الفلسفة ومشوا على طريقة هؤلاء

=العلاّمة المحدّث، (٥٤١-٦٠٠هـ).

(١) وهو ابن قسي، وسبقت ترجمته في هذا الكتاب (١/ ١٦٣). (رشاد).

المتفلسفة الباطنية من متكلم ومتصوّف، وممن أخذ بما يوافق ذلك من كلام أبي حامد وأمثاله، وزعموا أنهم يجمعون بين الشريعة الإلهية والفلسفة اليونانية، كما زعم ذلك أصحاب رسائل إخوان الصفا[١] وأمثالهم من هؤلاء الملاحدة.

وابن رشد هذا، مع خبرته بكلام هؤلاء وموافقته لهم، يقول: إنَّ جميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك، وقرر ذلك بطريق عقلية من جنس تقرير ابن كُلاَّب والحارث المحاسبي، وأبي العباس القلانسي[٢]، والأشعري،/ والقاضي أبي بكر، وأبي الحسن التميمي[٣]، وابن الزاغوني[٤]، وأمثالهم ممن يقول: إنَّ الله فوق العرش وليس بجسم. ٦/ ٢٤٢

وقال هؤلاء المتفلسفة كما يقوله هؤلاء المتكلمون الصفاتية: إنَّ إثبات العلو لله لا يوجب إثبات الجسمية، بل ولا إثبات المكان، وبناء ذلك على أنَّ المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي الملاقي للسطح الظاهر من الجسم المحوي، وهذا قول أرسطو وأتباعه، فهؤلاء يقولون: مكان الإنسان هو باطن الهواء المحيط به، وكل سطح باطن من الأفلاك فهو مكان للسطوح الظاهرة بما يلاقيه.

---

(١) تكلم ابن تيمية في كتابه «منهاج السنة» عن رسائل إخوان الصفا وعن مؤلفيها، انظر «منهاج السنة» بتحقيقي (٢/ ٣٧٠-٣٧١) (ط.العروبة، القاهرة، ١٣٨٤/ ١٩٦٤) وانظر تعليقاتي في الصفحتين وما نقلته من تعليق مستجي زادة وعلقت عليه (٢/ ٣٧١). (رشاد).

(٢) سبقت ترجمته في هذا الكتاب (١/ ٢٤٦). (رشاد).

(٣) أبو الحسن عبد العزيز بن الحارث بن أسد التميمي، من فقهاء الحنابلة (٣١٧-٣٧١هـ).

(٤) سبقت ترجمته (١/ ٣٢٤).

ومعلوم أنه ليس وراء الأجسام سطح جسم باطن يحوي شيئاً، فلا مكان هناك على اصطلاحهم، إذ لو كان هناك محوى لسطح الجسم لكان الحاوي جسماً، وإذا كان كذلك فالموجود هناك لا يكون في مكان ولا يكون جسماً، ولهذا قال[1]: «**فإذاً إن[2] قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم، فالذي يمتنع وجوده هناك[3] هو وجود جسم، لا وجود ما ليس بجسم[4]**»./ فقرر إمكان ٦/ ٢٤٣ ذلك كما قرر إثباته، كما ذكره من أنه لا بد من نسبة بينه وبين العالم المحسوس.

والذي يمكن منازعوه من الفلاسفة أن يقولوا له: لا يمكن أن يوجد هناك شيء: لا جسم ولا غيره، أمَّا الجسم فلما ذكره، وأما غيره فلأنه يكون مشاراً إليه بأنه هناك، وما أشير إليه فهو جسم.

وهذا كما يقوله المعتزلة للكُلاَّبية وقدماء الأشعرية ومن وافقهم من أهل الحديث كالتميميين[5] وأمثالهم وأتباعهم، فيقول ابن رشد لهم ما تقوله الكُلابية للمعتزلة، وهو أنَّ وجود موجود ليس هو وراء أجسام العالم ولا داخل فيها، إما أن يكون ممكناً وإما أن لا يكون، فإن لم يكن ممكناً بطل قولكم، وإن كان ممكناً فوجود موجود هو وراء

---

(١) أي ابن رشد، وهو كلامه الذي سبق وروده من قبل في ص٢١٥=ص١٧٧ من كتاب «مناهج الأدلة».

(٢) إن: ساقطة من الأصل، وجاءت في النص الذي سبق وروده وفي «مناهج الأدلة».

(٣) في النص السابق: هنالك.

(٤) في النص السابق: ..وجوده هناك هو عكس ما ظنّه القوم وهو موجود هو جسم، لا موجود ليس بجسم.

(٥) سبق التعريف بهم.

أجسام العالم وليس بجسم أَوْلى بالجواز، لأنا إذا عرضنا على العقل وجود موجود قائم بنفسه، لا في العالم ولا خارجاً عنه، ولا يُشار إليه، وعرضنا عليه وجود موجود يُشار إليه فوق العالم ليس بجسم، كان إنكار العقل للأول/ أعظم من إنكاره للثاني، فإن كان الأول مقبولاً وجب قبول الثاني، وإن كان الثاني مردوداً وجب رد الأول، فلا يمكن منازعو هؤلاء أن يبطلوا قولهم مع إثباتهم لموجودٍ قائمٍ بنفسه، لا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار إليه. ٦/ ٢٤٤

وما ذكره ابن رشد من أن: هذه الصفة -صفة العلو- لم يزل أهل الشريعة في أول الأمر يثبتونها لله تعالى حتى نفتها المعتزلة، ثمَّ تبعهم على نفيها متأخروا الأشعرية[1]- كلام صحيح، وهو يبين خطأ من يقول: إنَّ النزاع في ذلك ليس إلا مع الكرَّامية والحنبلية، وكلامه هذا أصح مما زعمه ابن سينا حيث ادّعى أنَّ السنن الإلهية منعت الناس عن شهرة القضايا التي سمَّاها «الوهميات» مثل أن: كل موجود فلا بدَّ أن يُشار إليه، فإن تلك السنن ليست إلاَّ سنن المعتزلة والرافضة والإسماعيلية ومن وافقهم من أهل البدع، ليست سنن الأنبياء والمرسلين، صلوات الله عليهم أجمعين.

وما نقله ابن رشد عن هذه الأمة فصحيح، وهذا مما يرجِّح أن نقله لأقوال الفلاسفة أصح من نقل ابن سينا. لكن التحقيق أن الفلاسفة في هذه المسألة على قولين، وكذلك في مسألة ما يقوم بذاته من الأفعال وغيرها من الأمور، للفلاسفة في ذلك قولان./ ٦/ ٢٤٥

والرازي إذا قال: «اتفق الفلاسفة» فإنما عنده ما في كتب ابن سينا وذويه. وكذلك الفلاسفة الذين يرد عليهم أبو حامد إنما هم هؤلاء.

---

(١) وهو الكلام الذي سبق إيراده في (٦/ ٢١٢-٢١٣) هو الموجود في «مناهد الأدلة» (ص١٧٦). (رشاد).

ولا ريب أنَّ مسائل الإلهيات والنبوات ليس لأرسطو وأتباعه فيها كلام طائل. أمَّا النبوات فلا يُعرف له فيها كلام، وأمَّا الإلهيات فكلامه فيها قليل جداً. وأمَّا عامة كلام الرجل فهو في الطبيعيات[1] والرياضيات، ولهم كلام في الروحانيات من جنس كلام السحرة والمشركين. وأمَّا كلامهم في واجب الوجود بنفسه، فكلام قليل جداً مع ما فيه من الخطأ، وهم لا يسمونه واجب الوجود، ولا يقسِّمون الوجود إلى واجب وممكن، وإنما فعل هذا بن سينا وأتباعه، ولكن يسمونه المحرك الأول والعلة الأولى، كما قد بُسطت أقوالهم في موضع آخر.

وعلم ما بعد الطبيعة عندهم هو العلم الناظر في الوجود ولواحقه، وتلك أمور كلية عامة مطلقة تتناول الواجب وغيره. وبعض كلامهم في ذلك خطأ وبعضه صواب، وغالبه تقسيم لأجناس الجواهر والأعراض، ولهذا كانوا نوعين: نوعاً نظَّارين مقسِّمين للكليات، ونوعاً متألِّهين بالعبادة والزهد على أصولهم، أو جامعين بين الأمرين، كالسهروردي المقتول، وأتباع ابن سبعين، وغيرهم. / ٦/٢٤٦

وأمَّا كلامهم في نفس العلة الأولى فقليل جداً، ولهذا كانوا على قولين: منهم من يثبت موجوداً واجباً مبايناً للأفلاك، ومنهم من ينكر ذلك. وحجة مثبتي ذلك على نفاته منهم حجج ضعيفة، وقدماؤهم كأرسطو كانوا يستدلون بأنه لا بدَّ للحركة من محرك لا يتحرك، وهذا لا دليل عليه، بل الدليل يبطله.

وابن سينا سلك طريقته المعروفة، وهو الاستدلال بالوجود على الواجب، ثم دعواه أن الواجب لا يجوز أن يتعدد ولا تكون له صفة، وهذه أيضاً طريقة ضعيفة، ولعلها أضعف من طريقة أولئك، أو نحوها، أو قريب منها.

---

(١) في الأصل (وأما عامة كلام الرجل في الطبيعيات..الخ)، وزدت فهو ليستقيم الكلام.(رشاد).

وإذا كان كلام قدمائهم في العلم بالله تعالى قليلاً كثير الخطأ، فإنما كثر كلام متأخريهم لما صاروا من أهل الملل، ودخلوا في دين المسلمين واليهود والنصارى، وسمعوا ما أخبرت به الأنبياء من أسماء الله وصفاته وملائكته وغير ذلك، فأحبوا أن يستخرجوا من أصول سلفهم ومن كلامهم ما يكون فيه موافقة لما جاءت به الأنبياء لما رأوا في ذلك من الحق العظيم الذي لا يمكن جحده، والذي هو أشرف المعارف وأعلاها، فصار كل منهم يتكلم بحسب اجتهاده، فالفارابي لون، وابن سينا لون، وأبو البركات صاحب «المعتبر» لون، وابن رشد الحفيد لون، والسهروردي المقتول لون، وغير هؤلاء ألوان أخر.

٦/٢٤٧ وهم في هواهم بحسب ما يتيسر لهم من النظر في كلام أهل/ الملل. فمن نظر في كلام المعتزلة والشيعة، كابن سينا وأمثاله، فكلامه لون، ومن خالط أهل السنة وعلماء الحديث، كأبي البركات وابن رشد فكلامه لون آخر أقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول من كلام ابن سينا.

لكن قد يخفي ذلك على من يمعن النظر، ويظن أنَّ قول ابن سينا أقرب إلى المعقول، كما يظن أن كلام المعتزلة والشيعة أقرب إلى المعقول من كلام الأشعرية والكرَّامية وغيرهم من أهل الكلام، ومن نظار أهل السنة والجماعة. ومن المعلوم -بعد كمال النظر واستيفائه- أنَّ كل من كان إلى السنة وإلى طريقة الأنبياء أقرب - كان كلامه في الإلهيات بالطرق العقلية أصح، كما أن كلامه بالطرق النقلية أصح، لأن دلائل الحق وبراهينه تتعاون وتتعاضد، لا تتناقض وتتعارض.

وما ذكره ابن رشد في اسم المكان يتوجه عند من يَسْلم له مذهب أرسطو، وأن المكان هو السطح الداخل الحاوي المماس للسطح الخارج المحوى. ومعلوم أنَّ من

الناس من يقول: إنَّ للناس في المكان أقوالاً أخر، منهم من يقول: إنَّ المكان هو الجسم الذي يتمكن غيره عليه، ومنهم من يقول: إن المكان هو ما كان تحت غيره وإن لم يكن ذلك متمكناً عليه، ومنهم من يزعم أن المكان هو الخلاء وهو أبعاد.

والنزاع في هذا الباب نوعان: أحدهما معنوي، كمن يدَّعي وجود مكان هو جوهر قائم بنفسه ليس هو الجسم، وأكثر العقلاء ينكرون ذلك./ والثاني نزاع لفظي، وهو من يقول: المكان ما يحيط بغيره، ويقول آخر: ما يكون غيره عليه، أو ما يتمكّن عليه. ٦/ ٢٤٨

ولا ريب أن لفظ «المكان» يُقال على هذا وهذا، ومن هنا نشأ تنازع أهل الإثبات: هل يُقال: إن الله تعالى في مكان أم لا؟ وهذا كتنازعهم في الجهة والحيز، لكن قد يقرُّ بلفظ «الجهة» من لا يقر بلفظ «الحيز» أو «المكان»، وربما أقرَّ بلفظ «الحيز» أو «المكان» من لا يقرُّ بالآخر. وسبب ذلك إما اتِّباع ما ورد، أو اعتقاد أنَّ في أحد اللفظين من المعنى المردود ما ليس في الآخر.

وحقيقة الأمر في المعنى أن يُنظر إلى المقصود، فمن اعتقد أنَّ المكان لا يكون إلاَّ ما يفتقر إليه المتمكن، سواء كان محيطاً به، أو كان تحته، فمعلوم أنَّ الله سبحانه ليس في مكان بهذا الاعتبار، ومن اعتقد أنَّ العرش هو المكان، وأنَّ الله فوقه، مع غناه عنه، فلا ريب أنه في مكان بهذا الاعتبار.

فما يجب نفيه بلا ريب افتقار الله تعالى إلى ما سواه، فإنَّه سبحانه غني عن ما سواه، وكل شيء فقير إليه، فلا يجوز أن يُوصف بصفة تتضمن افتقاره إلى ما سواه. وأما إثبات النسب والإضافات بينه وبين خلقه، فهذا متفق عليه بين أهل الأرض، وأمَّا علوه على العالم ومباينته للمخلوقات، فمتفق عليه بين الأنبياء والمرسلين، وسلف الأمّة وأئمتها، وبين هؤلاء الفلاسفة كما ذكر ذلك عنهم، ولكن آخرون من الفلاسفة ينازعون في ذلك. / ٦/ ٢٤٩

(فصل)

[مذهب السلف والأئمة في العلو والمباينة]

فهذا ونحوه بعض كلام رؤوس أهل الكلام والفلسفة في هذا الباب، يبين خطأ من جعل النزاع في ذلك مع الكرَّامية والحنبلية، ويبين أن أكثر طوائف العقلاء يقولون بالعلو، وبامتناع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، وأما كلام من نقل مذهب السلف والأئمة فأكثر من أن يمكن سطره.

[كلام أبي نصر السجزي في كتاب «الإبانة»]

قال الشيخ أبو نصر السِّجْزِي[1] في كتاب «الإبانة» له: «**فأئمتنا كسفيان الثوري، ومالك، وسفيان بن عيينة، وحمَّاد بن سَلَمة، وحمَّاد بن زيد، وعبد الله بن المبارك، وفضيل بن عياض، وأحمد ابن حنبل، وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي، متفقون على أنَّ الله سبحانه بذاته فوق العرش، وأن علمه بكل مكان، وأنه يُرى يوم القيامة بالأبصار فوق العرش، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا، وأنه يغضب ويرضى، ويتكلم بما شاء فمن خالف شيئاً من ذلك فهو منهم بريئ وهم منه براء**».

وأبو نصر هذا كان مقيماً بمكة في أثناء المائة الخامسة.

[كلام أبي عمر الطلمنكي في «الوصول إلى معرفة الأصول»]

وقال قبله الشيخ أبو عمر الطلمنكي المالكي، أحد أئمة وقته بالأندلس، في كتاب «الوصول إلى معرفة الأصول»[2] **قال: «وأجمع/ المسلمون من أهل السنة على أن** ٦/ ٢٥٠

(١) سبقت ترجمته في هذا الكتاب (١/ ٢٦٦).

(٢) سبقت ترجمته في هذا الكتاب (١/ ٢٤٧)، والكلام على كتابه في (٢/ ٣٥).

معنى قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد:٤]، ونحو ذلك من القرآن: أن ذلك علمه، وأنَّ الله فوق السموات بذاته، مستوٍ على عرشه كيف شاء».

وقال أيضاً: «قال أهل السنة في قوله: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ [طه:٥] أنَّ الاستواء من الله على عرشه المجيد على الحقيقة لا على المجاز».

[كلام نصر المقدسي في «الحجة على تارك المحجة»]

وقال الشيخ نصر المقدسي الشافعي الشيخ المشهور في كتاب «الحجة»[1] له: «إن قال قائل: قد ذكرت ما يجب على أهل الإسلام من اتِّباع كتاب الله وسنة رسوله، وما أجمع عليه الأئمة والعلماء، والأخذ بما عليه أهل السنة والجماعة، فاذكر مذاهبهم وما أجمعوا عليه من اعتقادهم، وما يلزمنا من المصير إليه من إجماعهم. فالجواب: أنَّ الذي أدركتُ عليه أهل العلم ومن لقيتهم وأخذت عنهم، ومن بلغني قوله من غيرهم...» فذكر جمل اعتقاد أهل السنة وفيه: «أن الله مستوٍ على عرشه بائن من خلقه، كما قال في كتابه: ﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ۝﴾ [الطلاق:١٢]، ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًۢا ۝﴾ [الجن:٢٨]». / ٦/٢٥١

---

(١) في الأصل أبو نصر المقدسي، وهو خطأ. وهو أبو الفتح نصر بن إبراهيم بن نصر بن إبراهيم بن داود النابلسي المقدسي، شيخ الشافعية في عصره بالشام، (٣٧٧-٤٩٠هـ)، من كتبه «الحجة على تارك المحجة»، وسبق أن ذكرت في الجزء الثاني من هذا الكتاب (٢/ ٩٤) كتاب أبي القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل التميمي الأصبهاني الشافعي وهو «الحجة على تارك المحجة».
قلت: الثاني أي الأصبهاني طبع، أما الأول فلا زال مفقودا.

[كلام أبي نعيم الأصبهاني في «عقيدته»]

قال قبله الحافظ **أبو نعيم الأصبهاني** المشهور، صاحب التصانيف المشهورة، «كحلية الأولياء» وغيرها في عقيدته المشهورة عنه: «**طريقتنا طريقة المتبعين للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، فما اعتقدوه اعتقدناه، فما اعتقدوه أن الأحاديث التي تثبت عن النبي ﷺ في العرش واستواء الله عليه يقولون بها ويثبتونها، ومن غير تكييف ولا تمثيل ولا تشبيه، وأن الله بائن عن خلقه، والخلق بائنون منه، لا يحل فيهم، ولا يمتزج بهم، وهو مستوٍ على عرشه في سماواته، من دون أرضه**».

[كلام أبي أحمد الكرجي في «عقيدته»]

وقال الشيخ أبو أحمد الكرجي[1]، الإمام المشهور في أثناء المائة الرابعة، في العقيدة التي ذكر أنها اعتقاد أهل السنة والجماعة، وهي العقيدة التي كتبها للخليفة القادر بالله، وقرأها على الناس، وجمع الناس عليها، وأقرتها طوائف أهل السنة، وكان قد استتاب من خرج عن السنة من المعتزلة والرافضة ونحوهم، سنة ثلاث عشرة وأربعمائةٍ، وكان

---

(١) ذكره الفاضل الدكتور محمد رشاد سالم خطأً بلفظ (أبو أحمد الكرخي) بالخاء والصحيح الكرجي ثم علّق الدكتور في الهامش قائلاً: (لم أعرف من هو). وقد ذكره ابن تيمية في «الصفدية» (٢/ ١٦٢) قائلاً: (وكتب الإمام القادر الاعتقاد القادري المعروف، وعامته من نظم الشيخ أبي أحمد الكرجي).
وذكر ابن القيّم في «الصواعق» (٤/ ١٢٨٦) هذا النص من الدرء ونقل كل هذه الأقوال بنصها وذكر (الكرجي) بالجيم.
والكرجي هو المحدّث أبي أحمد محمد بن علي بن محمد الكرجي الغازي المجاهد المعروف بالقصّاب لكثرة قتله من المشركين في الغزو عاش إلى حدود الستين وثلاثة مئة، وقد نقل عنه الذهبي في السير عقيدة سليمة، انظر لترجمته «السير» (١٦/ ٢١٣)، و«طبقات الحفاظ» للسيوطي (٣٨٠).

حينئذ قد تحرك ولاة الأمور لإظهار السنة لما كان الحاكم المصري وأمثاله من أئمة الملاحدة قد انتشر أمرهم، وكان أهل ابن سينا وأمثالهم/ من أهل دعوتهم، وأظهر ٦/ ٢٥٢ السلطان محمود بن سُبكتكين[١] لعنة أهل البدع على المنابر، وأظهر السنة، وتناظر عنده ابن الهيصم وابن فورك في مسألة العلو، فرأى قوة كلام ابن الهيصم، فرجَّح ذلك، ويُقال إنه قال لابن فورك: فلو أردتَ تصف المعدوم كيف كنت تصفه بأكثر من هذا؟ أو قال: فرِّق لي بين هذا الرب الذي تصفه وبين المعدوم؟ وأنَّ ابن فورك كتب إلى أبي إسحاق الإسفراييني[٢] يطلب الجواب عن ذلك، فلم يكن الجواب إلا أنه لو كان فوق العرش للزم أن يكون جسماً. ومن الناس من يقول: إنَّ السلطان لما ظهر له فساد قول ابن فورك سقاه السم حتى قتله، وتناظر عنده فقهاء الحديث، من أصحاب الشافعي وغيرهم، وفقهاء الرأي، فرأى قوة مذهب أهل الحديث فرجَّحه، وغزا المشركين بالهند، وهذه العقيدة مشهورة، وفيها: «كان ربنا وحده ولا شيء معه، ولا مكان يحويه، فخلق كل شيء بقدرته، وخلق العرش، لا لحاجته إليه، فاستوى عليه استواء استقرار، كيف شاء وأراد، لا استقرار راحة كما يستريح الخلق، وهو يدبِّر السموات والأرض ويدبر ما فيهما، ومنْ في البر والبحر، لا مدبِّر غيره، ولا/ حافظ سواه، يرزقهم، ويمرضهم، ٦/ ٢٥٣

---

(١) السلطان أبو القاسم محمود بن سبكتكين الغزنوي، فاتح الهند، امتدت سلطنته في عهد الخليفة القادر بالله العباسي من أقاصي الهند إلى نيسابور (٣٦١-٤٢١هـ) انظر ترجمته في: «البداية والنهاية» (١٢/ ٢٩-٣١)، وفيه: (كان على مذهب الكرامية في الاعتقاد، وكان من جملة من يجالسه منهم محمد ابن الهيصم (في الأصل: الهيضم)، وقد جرى بينه وبين أبي بكر بن فورك مناظرات بين يدي السلطان محمود في مسألة العرش، ذكرها ابن الهيصم في مصنف له، فمال السلطان محمود إلى قول ابن الهيصم، ونقم على ابن فورك كلامه، وأمر بطرده وإخراجه، لموافقته لرأي الجهمية). (رشاد).

(٢) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفراييني، سبقت ترجمته (١/ ٨٥).

ويعافيهم، ويميتهم، والخلق كلهم عاجزون: الملائكة، والنبيون، والمرسلون، وسائر الخلق أجمعين، وهو القادر بقدرة، والعالم بعلم أزلي غير مستفاد، وهو السميع بسمع، والبصير ببصر، تعرف صفتهما من نفسه، لا يبلغ كنههما أحد من خلقه، متكلِّم بكلام يخرج منه، لا بآلةٍ مخلوقة كآلة المخلوقين، لا يُوصف إلاَّ بما وصف به نفسه، أو وصفه به نبيه ﷺ، وكل صفة وصف بها نفسه، أو وصفه بها نبيه، فهي صفة حقيقة، لا صفة مجاز».

[كلام ابن عبد البر في كتاب «التمهيد»]

وقال أبو عمر بن عبد البر في كتاب «التمهيد في شرح الموطأ» لما تكلَّم على حديث النزول، قال: «هذا حديث ثابت من جهة النقل، صحيح الإسناد، لا يختلف أهل الحديث في صحته . . . وهو منقول من طرق سوى هذه من أخبار العدول عن النبي ﷺ ... وفيه دليل على أنَّ الله في السماء على/ العرش فوق سبع سموات، كما قالت الجماعة، وهو من حجتهم على المعتزلة في قولهم: إن الله بكل مكان». ٦/ ٢٥٤

قال: و«الدليل على صحة قول أهل الحق قوله تعالى.. » وذكر عدة آيات إلى أن قال: «وهذا أشهر وأعرف عند العامة والخاصة من أن يحتاج إلى أكثر من حكايته. لأنَّه اضطرار لم يوقفهم عليه أحد، ولا أنكره عليهم مسلم».

وقال أبو عمر أيضاً: «أجمع علماء الصحابة والتابعين الذين حُمل عنهم التأويل، قالوا: في تأويل قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة:٧]: هو على العرش، وعلمه في كل مكان، وما خالفهم في ذلك أحد يُحتج بقوله». / ٦/ ٢٥٥

وقال أيضاً: «أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يكيِّفون شيئاً من ذلك، ولا يجدون فيه صفة محصورة. وأمَّا أهل البدع: الجهمية، والمعتزلة كلها، والخوارج، فكلهم ينكرها، ولا يحمل منها شيئاً على الحقيقة، ويزعم[1] أنَّ من أقرَّ بها مشبِّه، وهم عند من أقرَّ بها نافون للمعبود، يلاشون، والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله، وهم أئمة الجماعة».

[كلام معمر بن أحمد الأصبهاني في وصيته]

قال الشيخ العارف معَمَّر بن أحمد الأصبهاني، أحد شيوخ الصوفية في أواخر المائة الرابعة: «أحببت أن أوصي أصحابي بوصية من السنة، وموعظة من الحكمة، وأجمع ما كان عليه أهل الحديث والأثر، وأهل المعرفة والتصوف، من المتقدمين والمتأخرين». قال/ فيها: «وأن الله استوى على عرشه بلا كيف، ولا تشبيه، ولا ٦/ ٢٥٦ تأويل، والاستواء معقول، والكيف فيه مجهول، وأنه عز وجل مستوٍ على عرشه، بائن من خلقه، والخلق منه بائنون، بلا حلول، ولا ممازجة، لا اختلاط، ولا ملاصقة، لأنَّه الفرد البائن من الخلق، الواحد، الغني عن الخلق، وأن الله سميع بصير، عليم خبير، يتكلم، ويرضى ويسخط، ويضحك ويعجب، ويتجلَّى لعباده يوم القيامة ضاحكاً، وينزل كلَّ ليلة إلى سماء الدنيا كيف شاء فيقول: هل من داع فأستجيب له؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من تائب فأتوب عليه؟ حتى يطلع الفجر».

---

(١) في المطبوع (ويزعمون).

قال: «ونزول الرب إلى السماء بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل، فمن أنكر النزول وتأوَّل فهو مبتدعٌ ضال».

[كلام ابن أبي حاتم]

وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم: «سألت أبي وأبا زرعة عن مذاهب أهل السنة - يعني في أصول الدين- وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار فقالوا: أدركنا العلماء في جميع الأمصار، حجازاً، وعراقاً، ومصراً، وشاماً، ويمناً، فكان من مذاهبهم أنَّ الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، والقرآن كلام الله غير مخلوق بجميع جهاته».

إلى أن قال: «وأنَّ الله على عرشه، بائن من خلقه، كما وصف نفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ، بلا كيف، أحاط بكل شيء علماً». / ٦/٢٥٧

[كلام أبي محمد المقدسي]

وقال الشيخ أبو محمد المقدسي[١]: «إن[٢] الله وصف نفسه بالعلو في السماء، ووصفه بذلك رسوله خاتم الأنبياء، وأجمع على ذلك جميع العلماء من الصحابة والأتقياء، والأئمة من الفقهاء، فتواترت الأخبار بذلك، على وجه حصل به اليقين، وجمع الله عليه قلوب المسلمين، وجعله مغروزاً في طباع الخلق أجمعين، فتراهم عند نزول الكرب[٣] يلحظون السماء بأعينهم، ويرفعون نحوها للدعاء

---

(١) سأنقل هذا النص من كتاب «إثبات صفة العلو» لابن قدامة والذي طبع في الكويت وأقارنه.

(٢) إثبات: فإن. (٣) إثبات: الكرب بهم.

أيديهم، وينتظرون مجيء الفرج من ربهم، وينطقون بذلك بألسنتهم، ولا يُنكر ذلك إلاَّ مبتدع، غالٍ في بدعته، أو مفتون بتقليده واتِّباعه على ضلالته».

قال: «وأنا ذاكر في هذا[1] الجزء بعض ما بلغني في ذلك عن رسول الله ﷺ، وصحابته، والأئمة المقتدين[2] بسنته، على وجهٍ يحصل القطع واليقين بصحة ذلك عنهم، ونعلم تواتر الرواية بوجوه منهم، ليزداد من وقف عليه من المؤمنين إيمانا، وننبِّه من خَفِيَ ذلك عليه حتى يصير كالمشاهد له عياناً»[3].

[كلام أبي عبد الله القرطبي في شرح معنى الاستواء]

وقال أبو عبد الله القرطبي المالكي[4] لَمَّا ذكر اختلاف الناس في تفسير «الاستواء». قال: «وأظهر الأقوال ما تظاهرت عليه الآي والأخبار، والفضلاء الأخيار: أنَّ الله على عرشه، كما أخبر في كتابه، وعلى لسان نبيه، بلا كيف، بائن من جميع خلقه، هذا مذهب السلف الصالح فيما نقل عنهم الثقات». / ٦/ ٢٥٨

(١) هذا ليست في «إثبات».

(٢) إثبات: المتقدمين.

(٣) ذكر ابن القيّم في «الصواعق» (٤/ ١٢٩٢) إن هذا النقل من «شرح الأسماء الحسنى» له ولكن المحقق ذكر إنه لم يجد هذا النص، لم يجده في الكتاب المخطوط.

(٤) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي القرطبي، من كبار المفسرين، مؤلف «الجامع لأحكام القرآن» في التفسير، وكتاب «التذكار في أفضل الأذكار» وقد طبعا، (ت: ٦٧١هـ).

وقال أيضاً في كتابه الكبير في التفسير لَمّا تكلَّم على آية الاستواء، قال[١]: «**هذه مسألة الاستواء، وللعلماء فيها كلام وأجزاء، وقد بيَّنَّا أقوال العلماء فيها في «شرح الأسماء الحسنى»[٢]، وذكرنا فيها أربعة[٣] عشر قولا**». وذكر قول النفاة من المتكلمين، فقال: وأنهم يقولون: «**إذا وجب[٤] تنزيه الرب عن الحيِّز[٥]، فمن ضرورة ذلك ولواحقه له تنزيه الرب عن الجهة[٦]، فليس بجهة فوق عندهم، لأنَّه يلزم من ذلك عندهم متى اختص بجهة أن يكون في مكان وحيِّز[٧]، ويلزم على المكان والحيز الحركة والسكون، ويلزم من ذلك التغير والحدوث[٨]**».

وذكر قول هؤلاء المتكلمين، وقال: «**قد كان السلف الأول لا يقولون[٩] بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى، كما نطق كتابه وأخبرت رسله، ولم ينكر أحد من السلف/ الصالح، أنَّه استوى على عرشه حقيقة، وإنَّما جهلوا[١٠] كيفية الاستواء**». ٦/٢٥٩

---

(١) في تفسيره «الجامع لأحكام القرآن» في تفسير قوله تعالى: ﴿..ثم استوى على العرش..﴾ [الأعراف:٥٤] (٧/ ٢١٩) (ط.دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٨٠/ ١٩٦٠).

(٢) تفسر القرطبي: ..فيها في «الكتاب الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى».

(٣) تفسير القرطبي: .. فيها هناك أربعة.

(٤) تفسير القرطبي: «أربعة عشر قولاً، والأكثر من المتقدمين والمتأخرين أنه إذا وجب..

(٥) تفسير القرطبي: تنزيه الباري سبحانه عن الجهة والتحيز.

(٦) تفسير القرطبي: ولواحقه اللازمة عليه عند عامة العلماء المتقدمين، وقادتهم المتأخرين، تنزيهه تبارك وتعالى عن الجهة.

(٧) تفسير القرطبي: أو حيز.

(٨) تفسير القرطبي: ..والسكون للمتحيز، والتغير والحدوث.

(٩) تفسير القرطبي: ..والحدوث. هذا قول المتكلمين، وقد كان السلف الأول رضي الله عنهم لا يقولون..

(١٠) تفسير القرطبي: حقيقة، وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته، وإنما جهلوا..

[كلام أبي بكر النقاش]

وأما كلام السلف أنفسهم فأكثر من أن يمكن حصره. قال أبو بكر النقاش صاحب التفسير والرسالة[1]: «**حدثنا أبو العباس السَّراج قال: سمعت قتيبة بن سعيد يقول: هذا قول الأئمة في الإسلام والسنة والجماعة: نعرف ربنا في السماء السابعة على عرشه، كما قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾** [طه:٥]»[2].

[كلام أبي بكر الخلال في كتاب «السنة»]

وروى أبو بكر الخلال[3] في كتاب «السنة» «**أنبأ أبو بكر المروذي، ثنا محمد بن الصباح النيسابوري، ثنا سليمان بن داود، أبو داود الخفاف، قال: قال إسحاق بن إبراهيم بن راهويه، قال الله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾** [طه:٥]: **إجماع أهل العلم أنه فوق العرش، ويعلم كل شيء في أسفل الأرضين السابعة، وفي قعور البحار**». وفي رواية: «**وفي رؤوس الآجام وبطون الأودية، وفي كل موضع، كما يعلم علم ما في السموات السبع، وما دون العرش، أحاط بكل شيء علما، فلا تسقط من ورقةٍ إلاَّ يعلمها، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس، إلاَّ قد عرف ذلك كله، وأحصاه، ولا يعجزه معرفة شيء عن معرفة غيره**»./ ٦/ ٢٦٠

---

(١) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون النقاش، مفسر وعالم بالقرآن، من كتبه «شفاء الصدور» في التفسير، (٢٦٦-٣٥١هـ).

(٢) وقد ذكر هذا القول الذهبي في «العلو» (١٢٨).

(٣) سبقت ترجمة أبي بكر الخلال (١/ ٦٦).

[كلام عبد الله بن أحمد وابن أبي حاتم]

وروى عبد الله بن أحمد في كتاب «السنة» وعبد الرحمن بن أبي حاتم في كتاب «الرد على الجهمية» عن سعيد بن عامر الضبعي إمام أهل البصرة علماً وديناً، من طبقة شيوخ الشافعي وأحمد وإسحق، أنه ذُكر عنده الجهمية، فقال: «**هم شر قولا من اليهود والنصارى، قد اجتمع اليهود والنصارى وأهل الأديان مع المسلمين على أنَّ الله فوق العرش وقالوا هم: ليس عليه شيء**»(١).

ورويا أيضاً عن عبد الرحمن بن مهدي، الإمام المشهور، وهو من هذه الطبقة قال: «**أصحاب جهم يريدون أن يقولوا: إنَّ الله لم يكلِّم موسى، ويريدون أن يقولوا: ليس في السماء شيء، وأنَّ الله ليس على العرش، أرى أن يُستتابوا، فإن تابوا وإلاَّ قتلوا**»(٢).

وروى عبد الله بن أحمد عن عبَّاد بن العوام الواسطي، من تلك الطبقة، قال: «**كلمت بشر المريسي وأصحابه فرأيت آخر كلامهم ينتهي إلى أن يقولوا: ليس في السماء شيء**»(٣).

ورويا عن عليّ بن عاصم، شيخ البخاري وغيره، قال: «**ناظرت جهميا**(٤) **فتبين من كلامه أنَّه لا يرى أن في السماء ربّاً**»(٥).

وروى عبد الله بن أحمد، عن سليمان بن حرب، قال: «**سمعت حمَّاد بن زيد، وذكر هؤلاء الجهمية فقال: إنما يحاولون أن يقولوا: ليس في السماء شيء**»(٦).

---

(١) عزاه لابن أبي حاتم الذهبي في «العلو» (٤٣٠)، ورواه البخاري في «خلق أفعال العباد» (١٣)، ولم أجده عند عبدالله في «السنة».

(٢) «السنة» لعبد الله بن أحمد (٤٥، ١٤٧)، والبخاري في «خلق أفعال العباد» (٦٣).

(٣) عبد الله في «السنّة» (٦٥، ١٩٩، ٥١٦)، والخطيب في «تاريخه» (٧/ ٥٨).

(٤) في «السنة/ خلق أفعال العباد» (جهماً).

(٥) عبد الله في «السنّة» (١٩١).

(٦) عبد الله في «السنّة» (٤١)، والذهبي في «العلو» من طريق الطبراني في «السنة» (٣٥٤)، ومن طريق =

وروى عبد الله وغيره عن أبيه أحمد بن حنبل: ثنا سريج بن/ النعمان، سمعت عبدالله ٦/ ٢٦١ ابن نافع الصائغ، سمعت مالك بن أنس يقول: الله في السماء وعلمه في كل مكان[1].

وروى هذا الكلام [عن] مالك مكي[2] خطيب قرطبة فيما جمعه من تفسير مالك نفسه، وكل هذه الأسانيد صحيحة.

[كلام أبي بكر البيهقي في «الأسماء والصفات»]

وروى أبو بكر البيهقي بإسناد صحيح عن الأوزاعي قال[3]: «**كنا نحن[4] والتابعون متوافرون نقول: إنَّ الله تعالى فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته**».

فقد ذكر الأوزاعي، وهو أحد الأئمة في عصر تابعي التابعين، الذي كان فيه مالك وابن الماجشون وابن أبي ذئب ونحوهم، أئمة أهل الحجاز، والليث بن سعد ونحوه أئمة أهل مصر، والثوري وابن أبي ليلى وأبو حنيفة ونحوهم، أئمة أهل الكوفة، وحمَّاد بن زيد وحمَّاد بن سلمه ونحوهما، أئمة أهل البصرة، وهؤلاء ونحوهم أئمة الإسلام شرقاً وغرباً في ذلك الزمن، وقد حكى الأوزاعي عن شهرة القول بذلك في زمن

«الرد على الجهمية» (٣٨٨).

(١) الإمام أحمد في «العلل ومعرفة الرجال» (١٢٤٨)، وعبد الله في «السنّة» (٥٣٢)، واللالكائي في «السنّة» (٦٧٣)، والنجاد في «الرد على من قال بخلق القرآن» (٢)، والمقدسي في «إثبات صفة العلو» (١١٥)، وابن بطة في «الإبانة» (١١٠)، والآجري في «الشريعة» (٢٩١).

(٢) هو مكي بن أبي طالب المكي القيسي القرطبي الإمام المعروف (ت: ٤٣٧هـ) وقد ذكر الذهبي في «السير» (٨/ ٩٥): أنه صنّف كتاباً فيما روى عن مالك في التفسير ومعاني القرآن وما بين [ ] زدتها ليستقيم المعنى.

(٣) قال البيهقي في كتابه «الأسماء والصفات» (ص٤٠٧-٤٠٨): (أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، قال أخبرني أبو عبد الله محمد بن علي الجوهري ببغداد، ثنا إبراهيم بن الهيثم، ثنا محمد بن كثير المصيصي، قال سمعت الأوزاعي يقول..

(٤) نحن: ليست في «الأسماء والصفات».

التابعين، وهم أيضاً متطابقون على ما كان عليه التابعون، كما ذكرنا قول مالك وحمَّاد بن زيد وغيرهما. / ٦/ ٢٦٢

[كلام أبي حنيفة في كتاب «الفقه الأكبر»]

وقال أبو حنيفة في كتاب **«الفقه الأكبر»** المعروف المشهور عند أصحابه، الذي رووه بالإسناد عن أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي: قال[1]: «**قال أبو حنيفة عمَّن قال[2]: لا أعرف ربِّي في السماء أم[3] في الأرض فقال: قد كفر[4] لأن الله يقول: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾** [طه:٥]**، وعرشه فوق سبع سماوات قال أبو مطيع[5]: قلت: فإن قال: إنَّه على العرش ولكنه يقول: لا أدري[6] العرش في السماء أم في الأرض؟ قال: هو كافر، لأنَّه أنكر أن يكون في السماء، لأنَّه تعالى[7] في أعلى عليين، وأنه يُدعى من أعلى[8] لا من أسفل**».

وفي لفظ: قال: «**سألت أبا حنيفة عمَّن قال: لا أعرف ربي في السماء أو في الأرض. قال: قد كفر لأن الله يقول: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾** [طه:٥]،

---

(١) في «شرح الفقه الأكبر» لملا علي القاري الحنفي، (ص١٠٣-١٠٤) ط.دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، ١٣٢٧. (رشاد).

(٢) شرح الفقه الأكبر: ثم قال: ومنه ما روى عن أبي مطيع البلخي رحمه الله، أنه سأل أبا حنيفة رحمه الله عمَّن قال..

(٣) شرح الفقه الأكبر: في السماء هو أم.

(٤) في الأصل: في الأرض فقد كفر، والتصويب من «شرح الفقه الأكبر».

(٥) عبارة: (قال أبو مطيع) ليست في «شرح الفقه الأكبر».

(٦) شرح الفقه الأكبر: ولكن لا أدري.

(٧) شرح الفقه الأكبر: ..هو كافر، لأنه أنكر كونه في السماء، فمن أنكر أنه في السماء فقد كفر، لأن الله تعالى..

(٨) في الأصل: وأنه يدعا من أعلا. وفي «شرح الفقه الأكبر»: وهو يدعى من أعلى.

وعرشه فوق سبع سموات». / ٦/ ٢٦٣

قال: «فإنه يقول: على العرش استوى، ولكنه لا يدري العرش في الأرض أم في السماء. قال: إذا أنكر أنه في السماء فقد كفر».

[كلام عبد الله بن المبارك الذي رواه عنه البخاري]

وروى عبد الله بن أحمد وغيره بأسانيد صحيحة عن عبد الله بن المبارك أنَّه قيل له: «بماذا نعرف ربنا؟ قال: بأنه فوق سماواته على عرشه، بائن من خلقه. ولا نقول كما يقول الجهمية بأنه ههنا في الأرض».

وممن ذكر هذا عن ابن المبارك البخاري في كتاب «خلق أفعال العباد»[1].

وهكذا قال الإمام أحمد وغيره.

[كلام ابن خزيمة]

وقال محمد بن إسحاق بن خزيمة -الملقب بإمام الأئمة-: «من لم يقل بأن الله فوق سماواته، وأنه على عرشه بائن من خلقه وجب أن يُستتاب، فإن تاب وإلا ضُربت عنقه، ثم ألقي على مزبلة لئلا يتأذّى بنتن ريحه أهل القبلة ولا أهل الذمة» وهذا معروف عنه، رواه الحاكم في «تاريخ نيسابور»، وأبو عثمان النيسابوري في رسالته المشهورة[2].

[كلام ربيعة بن أبي عبد الرحمن]

وروى الخلاَّل بإسناد كلهم ثقات عن سفيان بن عيينة، قال: «سُئل ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝﴾ [طه:٥]، قال: الاستواء

---

(١) عبارات ابن المبارك كما جاءت في «خلق أفعال العباد» (ص١٢٠) (ط.مجموعة عقائد السلف): «وقال ابن المبارك: لا نقول كما قالت الجهمية: إنه في الأرض ها هنا، بل على العرش استوى، وقيل له: كيف تعرف ربنا؟ قال: فوق سماواته على عرشه». (رشاد).

(٢) «العلو» للذهبي (٥٢٨).

غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التصديق».

[كلام مالك بن أنس]

٦/ ٢٦٤ وهذا/ الكلام مروي عن مالك بن أنس صاحب ربيعة من وجوه متعددة، يقول في بعضها: الاستواء معلوم، وفي بعضها: غير مجهول، وفي بعضها: استواؤه غير مجهول، فيُثبت العلم بالاستواء، وينفي العلم بالكيفية.

[كلام آخر لبعض الأئمة]

وروى ابن أبي حاتم، عن هشام بن عبيد الله الرازي أَنَّه حبس رجلاً في التجهم فتاب، فجيء به إلى هشام ليمتحنه، فقال له: أتشهد أن الله على عرشه بائن من خلقه؟ قال: لا أدري ما بائن من خلقه. قال: ردوه إلى الحبس فإنه لم يتب بعد[1].

وروى أيضاً عن عبد الله بن أبي جعفر الرازي أنه جعل يضرب قرابةً له بالنعل على رأسه يرى رأي جهم، ويقول: لا حتى يقول: الرحمن على العرش استوى، بائن من خلقه[2].

وعن جرير بن عبد الحميد الرازي أَنَّه قال: كلام الجهمية أوله عسل وآخره سمٌّ، وإنَّما يحاولون أن يقولوا: ليس في السماء إله[3].

وجميع الطوائف تنكر هذا، إلاَّ من تلقَّى ذلك عن الجهمية، كالمعتزلة ونحوهم من الفلاسفة، فأما العامة من جميع الأمم فلا يستريب اثنان في أنَّ فطرهم مقرّة بأن الله فوق العالم، وأنهم إذا قيل لهم: لا هو داخل العالم ولا خارجه، ولا يصعد إليه شيء، ولا ينزل منه شيء، ولا يقرب إليه شيء، ولا يقرب هو من شيء، ولا يحجب العباد عنه شيء، ولا ترفع إليه الأيدي، ولا تتوجه القلوب إليه طالبة له في العلو، فإن فطرهم

---

(١) الذهبي في «العلو» (٤٥٧) من طريق ابن أبي حاتم.

(٢) الذهبي في «العلو» (٤٤١). (٣) الذهبي في «العلو» (٣٩٧) من طريق ابن أبي حاتم.

تنكر ذلك، وإذا أنكروا هذا في هذه القضية/ المعينة التي هي المطلوب، فإنكارهم لذلك ٦/ ٢٦٥
في القضايا المطلقة العامة التي تتناول هذا وغيره أبلغ وأبلغ. وأما خواص الأمم فمن المعلوم أنَّ قول النفاة لم يُنقل عن نبي من الأنبياء، بل جميع المنقول عن الأنبياء موافق لقول أهل الإثبات، وكذلك خيار هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان لم يُنقل عنهم إلاَّ ما يوافق قول أهل الإثبات.

وأوَّل من ظهر عنه قول النفاة هو الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان. وكانا في أوائل المائة الثانية فقتلهما المسلمون، وأما سائر أئمة المسلمين، مثل مالك، والثوري، والأوزاعي، وأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وغيرهم، فالكتب مملوءة بالنقل عنهم لما يوافق قول أهل الإثبات.

وكذلك شيوخ أهل الدين، مثل الفضيل بن عياض، وبشر الحافي، وأحمد بن أبي الحواري، وسهل بن عبد الله التستري، وعمرو بن عثمان المكي، والحارث المحاسبي، ومحمد بن خفيف الشيرازي، وغير هؤلاء.

وكتب أهل الآثار مملوءة بالنقل عن السلف والأئمة لما يوافق قول أهل الإثبات، ولم يُنقل عن أحد منهم حرفٌ واحدٌ صحيح يوافق قول النفاة. فإذا كان سلف الأئمة وأئمتها وأفضل قرونها متفقين على قول أهل الإثبات، فكيف يُقال: ليس هذا إلاَّ قول الكرَّامية والحنبلية؟

ومن المعلوم أنَّ ظهور قول أهل الإثبات قبل زمن أحمد بن حنبل كان أعظم من ظهوره في هذا الزمان، فكيف يضاف ذلك إلى أتباعه؟ / ٦/ ٢٦٦

وأيضاً فعبد الله بن سعيد بن كُلَّاب، والحارث المحاسبي، وأبو العباس القلانسي، وأبو الحسن بن مهدي الطبري، وعامة قدماء الأشعرية يقولون: إنَّ الله بذاته فوق العرش، ويردون على النفاة غاية الرد، وكلامهم في ذلك كثير مذكور في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا التنبيه على بطلان ما يعارض به النفاة من الحجج العقلية. وأما النفي فلم يكن يُعرف إلاَّ عن الجهمية كالمعتزلة ونحوهم، ومن وافقهم من الفلاسفة. وإلاَّ فالمنقول عن أكثر الفلاسفة هو قول أهل الإثبات، كما نقله ابن رشد الحفيد عنهم، وهو من أعظم الناس انتصاراً لهم، وسلوكا لطريقتهم، لا سيما لأرسطو وأتباعه، مع أنَّه يميل إلى القول بقدم العالم أيضاً.

[الوجه الثاني من وجوه الرد على الوجه الأول من كلام الرازي]

الوجه الثاني من أجوبة قوله: «**لو كان بديهيا لامتنع اتفاق الجمع العظيم على إنكاره، وهم ما سوى الحنابلة والكرَّامية**»[1].

هو أن يُقال: لم يطبق على ذلك إلاَّ من أخذه بعضهم عن بعض، كما أخذ النصارى دينهم بعضهم عن بعض، وكذلك اليهود والرافضة وغيرهم.

فأما أهل الفطر التي لم تُغيَّر فلا ينكرون هذا العلم، وإذا كان كذلك فأهل المذاهب الموروثة لا يمتنع إطباقهم على جحد العلوم البديهية، فإنه/ ما من طائفة من طوائف الضلال -وإن كثرت- إلاَّ وهي مجتمعة على جحد بعض العلوم الضرورية. ٦/٢٦٧

الوجه الثالث: أن يُقال: ما من طائفة من طوائف الكلام والفلسفة إلاَّ وجمهور الناس يقولون: إنهم جحدوا العلوم الضرورية.

---

(١) وهي عبارة الرازي في كتابه «الأربعين في أصول الدين» (ص١٠٦)، وأوردها الأرموي في مختصره «لباب الأربعين» (ص٣٤)، وسبق ورودها في هذا الجزء، (ص١١٣) حيث بدأ الرد عليها، كما سبق ورودها في أول هذا الجزء (ص٩).

فالقائلون بأنَّ الممكن قد يترجّح أحد طرفيه بلا مرجح من القادر أو غيره، يقول جمهور العقلاء: إنهم جحدوا العلوم الضرورية.

والقائلون بأنَّ الأجسام لا تبقى والأعراض لا تبقى، يقول جمهور الناس: إنَّهم جحدوا العلوم الضرورية.

والقائلون بأنَّ الأصوات المتعاقبة تكون قديمة أزلية الأعيان باقية، وأنَّ الأصوات المسموعة من الآدميين هي قديمة، يقول جمهور العقلاء: إنَّهم خالفوا العلم الضروري.

والقائلون بأن الكلام هو معنى واحد: هو الأمر بكل ما أمر به، والخبر عن كلِّ ما أخبر به، وأنَّه إن عُبِّر عنه بالعربية كان هو القرآن، وإن عُبِّر عنه بالعبرية كان هو التوراة، يقول جمهور العقلاء إنَّهم جحدوا العلم الضروري.

والقائلون: بأنَّ العالم هو العلم والمعلوم، والعاقل هو العقل والمعقول، والعاشق هو العشق والمعشوق، واللذة هي الملتذ، والعلم هو القدرة، والقدرة هي الإرادة، يقول جمهور العقلاء: إنهم خالفوا العلوم الضرورية./ ٦/ ٢٦٨

والقائلون: بأنَّ الوجود الواجب وجود مطلق بشرط الإطلاق أو لا بشرط، يقول جمهور العقلاء: إنهم خالفوا العلوم الضرورية.

والقائلون بأنَّ النفس لا تدرك إلاَّ الكليات دون الجزئيات، يقول جمهور العقلاء: إنهم خالفوا العلم الضروري.

والقائلون بأن كل موجود يجوز أن تتعلق به الإدراكات الخمسة، وأنَّ الصوت يُرى، والطعم يُسمع، واللون يُشم، يقول جمهور العقلاء: إنهم خالفوا العلم الضروري.

والقائلون: بأنَّه يُحدث إرادة لا في محل، أو يُحدث فناء لا في محل، يقول جمهور العقلاء: إنَّ فساد قولهم معلوم بالضرورة.

والقائلون بأنَّ الإرادة تحدث في الإنسان من غير سبب يوجب حدوثها، مما يقول جمهور العقلاء: إنَّ فساد قولهم معلوم بالضرورة.

والقائلون: بأنَّه حيّ عليم قدير، من غير حياة ولا علم ولا قدرة، مما يقول جمهور العقلاء: إن فساد قولهم معلوم بالضرورة.

والقائلون: بأن النبي ﷺ نصَّ على عليٍّ بالخلافة نصاً جلياً أشاعه بين المسلمين، فكتموه ولم يظهروه، يقول جمهور العقلاء: إنَّ قولهم معلوم الفساد بالضرورة.

والقائلون: بأنَّ للأمة إماماً معصوماً عمره سنتان -أو ثلاث أو أربع- دخل السرداب من أكثر من أربعمائة سنة، أو أنَّ علياً لم يمت،/ وأمثال ذلك، يقول جمهور الناس: إن قولهم معلوم الفساد بالضرورة. ٦/٢٦٩

وكذلك قول القائلين بأن الأعراض لا تبقى زمانين، مما يقول جمهور العقلاء: إنَّ فساده معلوم بالضرورة.

وكذلك من يقول: إنَّ النبي ﷺ كان يسمِّي المنافقين مؤمنين، ويجعل إيمانهم كإيمان المؤمنين غير المنافقين، وهم مع ذلك مخلَّدون في النار، مما يعلم جمهور المسلمين فساده بالاضطرار من دين الإسلام.

وكذلك القائلون بأنَّ القرآن العزيز زِيدَ فيه زيادات، ونقص منه أشياء، مما يعلم بالضرورة امتناعه في العادة.

وقول النصارى: إنَّ الكلمة اتحدت بالمسيح، وإنها ليست هي الآب الجامع للأقانيم، وهي مع ذلك الربّ الذي يخلق ويرزق، وهي جوهر، والجوهر عندهم واحد ليس إلاَّ الآب، مما يقول الناس: إنه معلوم الفساد بالضرورة.

ومثل هذا إذا تتبعناه كثير.

فوجود الأقوال التي يقول جمهور الناس: إنها معلومة الفساد بالضرورة في قول طوائف كثيرة من الناس أكثر من أن تستوعب، فكيف يُقال: لا يجوز إطباق الجمع الكثير على إنكار ما علم بالبديهة؟[1] / ٦/ ٢٧٠

ولكن إذا قيل: ما الفرق بين هذا وبين ما لا يمكن التواطؤ عليه من إثبات منفٍ أو نفي ثابت، كما في خبر أهل التواتر؟

كان الجواب: أنَّ الفِطَر التي لم تتواطأ يمتنع اتفاقها على جحد ما يُعلم بالبديهة، فأمَّا مع المواطأة فلا يمتنع اتفاق خلق كثير على الكذب، الذي يعلمون كلهم أنه كذب، وإن تضمن من جحد الحسيّات والضروريات وإثبات نقيضها ما شاء الله، وأمَّا في المذاهب فقد يجتمع على جحد الضروريات جمع كثير، إذا كان هناك شبهة أو هوى، فيكون عامتهم لم يفهموا ما قاله خاصتهم، مثل التعبير عن هذا المسألة بنفي الجهة والحيز والمكان، فيظن عامتهم أنَّ مرادهم تنزيه الله تعالى عن أن يكون محصوراً في خلقه، أو مفتقراً إلى مخلوق، فيوافقون على هذا المعنى الصحيح، ظانين أنه مفهوم تلك العبارة، فأمّا إذا فهموا هم حقيقة قولهم، وهو أنَّه ما فوق السموات رب، ولا وراء العالم شيء موجود، فهذا لا يوافقهم عليه -بعد فهمه- أحد بفطرته، وإنما يوافقهم عليه من قامت عنده شبهة من شبه النفاة، لا سيما إن كان له هوى وغرض.

وإذا كان المتفقون على هذا النفي -بعد فهمه- إنما قالوه لما قامت عندهم من حجج النفاة، أمكن غلطهم في ذلك وخطؤهم، واتفاقهم على جحد ما يخالف ذلك، وإن كان معلوماً بالضرورة، كما/ وقع مثل ذلك في عامة فرق أهل الضلال، ومع هذا فلا يكاد ٦/ ٢٧١

---

(١) زدت كلمة (إنكار) ليستقيم الكلام، وعبارة الرازي السابقة: لو كان بديهياً لامتنع إطباق الجمع العظيم على إنكاره.. (رشاد).

يوجد منهم من يرجع إلى فطرته بلا هوى، إلاَّ وفطرته تنكر إثبات موجود لا مباين ولا محايث، لكن يقهر فطرته بالشبهة أو العادة أو التقليد، كما يقهر النصراني فطرته إذا أنكرت أن يكون الله هو المسيح بن مريَم.

وعامَّة هؤلاء إذا أصابت أحداً منهم ضرورة تلجئه إلى دعاء الله وجد في قلبه معنى يطلب العلو، لا يلتفت يمنة ولا يسرة، ففطرته وضرورته تقرُّ بالعلو، وينكر وجود موجودٍ لا محايث ولا مباين، وعقيدته التي اعتقدها تقليداً أو عادةً أو شبهةً تناقض فطرته وضرورته.

الوجه الرابع: أن يُقال: هذا معارض بما هو أبلغ منه، فإنَّ الجموع الكثيرة يقولون: إنهم يجدون في أنفسهم عند الضرورة معنى يطلب العلو في توجه قلوبهم إلى الله ودعائه، وأنَّه يمتنع في عقولهم وجود موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه، وأنَّ هذا معلوم لهم بالضرورة، فإن امتنع اتفاق الجمع العظيم على مخالفة البديهة، فتجب الحجة المثبتة، فيبطل نقيضها، وإنْ لم تمتنع بطلت حجة النفاة، فيثبت بطلانها على التقديرين.

(فصل)

[الوجه الثاني من كلام الرازي في «الأربعين»]

وأما الوجه الثاني[1] فقوله: **إنَّ مسمَّى الإنسان المشترك بين الأشخاص ممتنع أن يكون له قدر معنى وحيِّز معنى، وما أوردوه من أن/ هذا لا وجود له إلا في العقل،** ٦/ ٢٧٢

(١) أي من الوجوه التي ذكرها الرازي في كتابه «الأربعين في أصول الدين» في رده على حجة القائلين بالجهة، وهذا الوجه سبق وروده في أول هذا الجزء (ص٩)، وهو موجود في «لباب الأربعين» (ص٣٤). (رشاد).

وأن النزاع في الموجودات الخارجية[(١)]. وجوابه: بأنَّ الغرض تعقل أمر لا يثبت العقل له جهة ولا قدراً، وهذا يمنع[(٢)] كون تلك المقدمة بديهية[(٣)].

[فجوابه من وجوه:]

أحدها: أنَّ المثبتين إنما ادعوا أنه لا يوجد في الخارج موجودان إلاَّ ولا بدَّ أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً له، وأمَّا ما في النفس من العلوم الكلية فلم ينفوه، ومن المعلوم أنَّه لا يلزم من كون العلوم الكلية ثابتة في النفس إمكان ثبوتها في الخارج، وإذا لم يلزم ذلك لم يلزم إمكان وجود موجود في الخارج لا محايث للآخر ولا مباين له.

وأما قوله: المقصود أنه ممكن تعقل أمرٍ لا يثبت له العقل جهة ولا قدراً[(٤)].

فيُقال: بتقدير صحة ذلك، هذا يفيد إمكان تعقل ثبوته في النفس، لا يفيد إمكان تعلقه في الخارج، فمورد النزاع لا دليل عليه، وما أثبته ليس مورد النزاع.

الوجه الثاني: أن يُقال: هذه المعاني الكلية هي كلية باعتبار مطابقتها لمفرداتها، كما يطابق اللفظ العام لأفراده، وأمَّا هي في نفسها/ فأعراض معيَّنة، كلٌّ منها عرض معيّن ٦/ ٢٧٣ قائم فى نفس معيَّنة، كما يقوم اللفظ المعين بالفم المعين، والخط المعين بالورق المعين،

---

(١) في الأصل: الخارجة، وسبق ورود هذه الكلمة من قبل في (ص٩)، كما أثبتها هنا.

(٢) في الأصل: يمتنع، والتصويب من النص السابق (ص٩).

(٣) هذا تلخيص لكلام الرازي السابق في أول هذا الجزء (ص٩)، وهو الموجود في «لباب» (ص٣٤-ظ٣٤).

(٤) وهو تلخيص لكلامه السابق وروده في أول هذا الجزء (ص٩)، وهو الموجود في «لباب الأربعين» (ظ٣٤).

فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى الذهني، والمعنى يطابق الموجود الخارجي، وكل من تلك الثلاثة قد يُقال له: عام، وكلي، ومطلق، باعتبار شموله للأعيان الموجودة في الخارج، وأما هو في نفسه فشيء معيَّن مشخص.

وإذا كان كذلك فالإنسان المطلق من حيث هو الذي تصوره الذهن هو علم، وعرض معيَّن في محل معين. فإذا قُدِّر أنَّ محل العلم وغيره من صفات الإنسان، كالحبِّ والرضا والبغض، وغير ذلك مما يُشار إليه إشارة حسية، كما يقوله جمهور الخلق، كانت الإشارة إلى ما فيه من الأعراض، كالإشارة إلى كلِّ عرض قائم بمحله. وحينئذ فإذا كان المشار إليه حسياً له قدر معين وحيز معيَّن، فلمحل الصور الذهنية قدر معين وحيِّز معين، وله أيضاً جهة.

والكليات الثابتة في النفس كالجزئيات الثابتة فيها، فالنفس تعلم الإنسان المطلق والإنسان المعيَّن، والإشارة إلى أحدهما كالإشارة إلى الآخر، فلا فرق حينئذ بين تصور الإنسان المشترك الكلِّي، والإنسان المعين الجزئي من هذه الجهة، لكن أحدهما لا يُوجد إلاَّ في النفس، والآخر يُوجد في الخارج، ويوجد تصوره في النفس.

٦/ ٢٧٤ **الوجه الثالث**: أن يُقال: هذه الماهية المطلقة من حيث هي هي،/ إما أن يُقال: هي ثابتة في الخارج، وإما أن لا يُقال هي ثابتة في الخارج، فإن من الناس من يقول بثبوت الماهيات المجردة منفردة عن الأعيان، كالقائلين بالمثل الأفلاطونية.

ومن الناس من يقول بثبوتها مقارنة للمعيَّنات، والمطلق بجزء من المعيَّن، ويقولون: المطلق لا بشرط موجود في الخارج، وأمَّا المطلق بشرط الإطلاق فليس موجوداً في الخارج، ويسمون المطلق لا بشرط الكلي الطبيعي، والمطلق بشرط الإطلاق هو العقلي، وكونه كلياً ومطلقاً هو الكلي المنطقي، إذ العقل عندهم مركَّب من الطبيعي والمنطقي،

فيقول: الإنسان من حيث هو -مع قطع النظر عن جميع قيوده- هو الطبيعي، وكونه عاماً وكلياً ومطلقاً هو المنطقي، والمؤلف منهما هو العقلي.

وآخرون يقولون: ليس في الخارج ما هو كلِّي في الخارج أصلا، بل ليس في الخارج إلاَّ ما هو معيَّن مخصوص، ولكن ما كان في النفس كلياً يوجد في الخارج، ولا يوجد في الخارج إلاَّ معيناً.

فإذا قيل: الكلي الطبيعي موجود في الخارج، وأريد به: أنَّ الطبيعة التي يجردها العقل كليّة توجد في الخارج ولا توجد فيه إلاَّ معينة فهذا صحيح. وإذا قيل: إنَّ الطبيعة الكلية، مع كونها كلية، توجد في الخارج، أو أنَّ الكلي الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، جزء من المعيّن الذي يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، أو أنَّ هذا الإنسان المعيَّن مركَّب من جوهرين: أحدهما حيوان، والآخر ناطق، أو من عرضين: حيوانية، وناطقية، أو نحو هذه المقالات، فهذا كله/ باطل، وقد بُسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع. ٦/ ٢٧٥

والمقصود هنا أن يُقال: هذه الكليات: إما أن يُقال: إنها ثابتة في الخارج، وأما أن لا يُقال. فإن لم يقل بذلك، لم يكن فيها حجة على إمكان وجود موجود في الخارج لا يُشار إليه. وإذا قيل بثبوتها في الخارج، فمن المعلوم أنَّ هذا ليس من العلوم البديهية الأولية، بل لم يقل هذا إلاَّ طائفة من أهل المنطق اليوناني، وهم متناقضون في ذلك، ويقولون القول، ويقولون ما يناقضه، وبعضهم ينكر على بعض إثبات ذلك.

وإذا كان كذلك لم يصلح أن يجعل مثل هذه القضية مقدمة في إبطال قضية اعترف بها جماهير الأمم، واعترفوا بأنَّها مركوزة في فطرهم، مغروزة في أنفسهم، وأنهم مضطرون إليها، لا يمكنهم دفعها عن أنفسهم.

لكن طائفة منهم تقول: إنَّها مع هذا خطأ، لاعتقادهم أنها -وإن كانت ضرورية في فطرتهم- ففطرتهم تسلِّم مقدمات تنتج نقيضها. وهؤلاء لا ينازعون أنها فطرية، مبتدأة في النفوس، ولكن يقدحون فيها بطرق نظرية.

فإذا قال لهم المثبتون: نحن لا نقبل القدح في القضايا المبتدأة في النفس بالقضايا النظرية، أو قالوا: نحن لا نسلِّم لكم المقدمات التي تستدلون بها على نقيض هذه القضايا، كما لا نسلِّم لكم ثبوت الكليات في الخارج ونحو ذلك، ظهر انقطاع المعارض لهم، وأنهم يريدون دفع القضايا الضرورية بمجرد الدعاوي الوهمية الخيالية./ ٦/٢٧٦

(فصل)

[الوجه الثالث من كلام الرازي في «الأربعين»]

وأما الوجه الثالث: فقوله[1]: **«إن الخيال والوهم لا يمكنهما أن يستحضرا لأنفسهما صورة وشكلا[2]، ولا للقوة الباصرة وغيرها من القوى».**

[كلام ابن سينا في «الإشارات»]

فهذه الحجة من جنس حجة **ابن سينا** على ذلك فإنَّه قال في «إشاراته» في الحجة الثانية[3]: **«لو كان[4] كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس، لكان الحس**

---

(١) أي قول الرازي في «الأربعين في أصول الدين» ونقله ابن تيمية من «لباب الأربعين» وسبق وروده من قبل في أول هذا الجزء (ص٩-١٠)، وقد قابلته على «لباب الأربعين» (ظ٣٤).

(٢) ورد النص من قبل وفيه: أن الخيال والوهم لا يمكننا أن نستحضر لنفسها (في «اللباب»: لنفسيهما) صورة ولا شكلاً (في «اللباب»: وشكلا).

(٣) في كتاب «الإشارات والتنبيهات» (٣، ٤/ ٤٣٩)، تحت عنوان: الفصل الثالث: تنبيه.

(٤) الإشارات: إنه لو كان..

والوهم يدخل[1] في الحس والوهم، ولكان العقل -الذي هو الحكم الحق- يدخل في الوهم. ومن بعد هذه الأصول، فليس شيء من العشق، والخجل، والوجل، والغضب، والشجاعة، والجبن، مما يدخل في الحس والوهم، وهي من علائق الأمور المحسوسة، فما ظنك بموجودات، إنْ كانت خارجة الذوات عن درجة[2] المحسوسات وعلائقها؟»

وجواب ذلك من وجوه:

[الرد عليه من وجوه]

أحدها: أن يُقال: الوهم والخيال والقوة الباصرة، وغير ذلك من/ القوى، هي من باب الأعراض الباطنة في الإنسان. وكذلك العشق، والخجل، والوجل، ونحوها. ٦/ ٢٧٧

ومن المعلوم أنَّ أحداً لم يقل: إنَّ كل عرض له شكل وصورة، وإنما غاية من يقول ذلك أن يقوله في الجسم القائم بنفسه، لا في العرض، بل الأعراض الظاهرة المشهودة، كالألوان والحركات والطعوم والروائح، ليس لها في أنفسها شكل وصورة قائمة بنفسها، فكيف بالأعراض الباطنة؟

فإن قال: بل هذه لها صورة وشكل، إما باعتبار محلها وصورتها وشكلها بحسب الجسم الذي قامت به، أو بجعل نفس العرض القائم بالجسم له صورة وشكل.

يُقال: وهذا يمكن أن يُقال: في الأعراض الباطنة القائمة بباطن الإنسان، كحسِّه الباطن، وحركته الباطنة، وتوهمه، وتخيله القائم بدماغه ونفسه، ونحو ذلك، فإنَّ هذه

---

(١) الإشارات: يدخلان.

(٢) الإشارات: عن درجات..

أعراض قائمة ببعض بدن الإنسان، وبروحه التي هي النفس الناطقة، أوْ بهما، وذلك جسم له شكل وصورة، فلها من الشكل والصورة من جنس ما للطعم واللون والحركات.

الوجه الثاني: أنَّ هذه الأمور: إمَّا أن تكون قائمة بنفسها، وإما أن تكون قائمة بغيرها. فإن قال: هي قائمة بنفسها، مثل أن يريد/ بالوهم والخيال الروح الباطن في الدماغ الذي تقوم به هذه القوى، أو جسماً آخر، فمعلوم أنَّ ذلك له ما لغيره من الأجسام من الشكل والصورة، وإن كانت قائمة بهذه الأجسام، فلها حكم أمثالها من الأعراض القائمة بالأجسام. ٦/٢٧٨

فعلى التقديرين لم يثبت بذلك إمكان وجود موجود، لا جسم ولا قائم بجسم، فضلاً عن أن يثبت وجود ما ليس في جهة، وما لا يمكن الإشارة إليه.

وهكذا القول في الخجل، والوجل، وسائر الأعراض النفسانية.

فإن قال: هذه الأعراض عندي قائمة بالنفس الناطقة، وتلك ليست جسماً، ولا قوة في جسم، ولا يمكن الإشارة إليها، وليست داخل السموات والأرض، ولا خارج السموات والأرض، ولا تصعد ولا تنزل، ولا تتحرك ولا تسكن.

فيُقال له: هذا منتفٍ في التخيل والتوهم، ونحو ذلك مما يُعرف بأنَّ محله قائم بنفسه وهو جسم.

ثم يُقال: إن ثبت ما تقوله في النفس الناطقة، كان ذلك حجة في إثبات موجودٍ لا يمكن الإشارة إليه، وإن لم يثبت ذلك، لم يكن في مجرد الدعوى حجة لك في إثبات موجود قائم بنفسه لا يمكن الإشارة إليه، وقال لك المنازع: جميع هذه الأعراض عندي يمكن الإشارة إليها بالإشارة إلى محلها، كما يُشار إلى غيرها من الأعراض، ويمكن الإحساس بها، وإن كنت الآن لا أحس بها، كما لا أحس ببعض أعضاء بدني الباطنة والظاهرة. / ٦/٢٧٩

وأهل الملل يعلمون أن الملائكة والجن موجودون في الخارج، وجمهور العبَّاد لا يحسُّون بهم، والعقلاء لا يرتابون في إمكان أن يكون فوق الأفلاك ما لا نشاهده نحن الآن، وهذا معلوم بالضرورة.

الوجه الثالث: أن يُقال: المثبتون قالوا: إنَّه لا يمكن وجود موجودَيْن إلاَّ أن يكون أحدهما مبايناً للآخر أو محايثاً له، أو قالوا: لا يمكن وجود موجودٍ لا يمكن الإشارة إليه، أو لا يمكن وجود موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه، ونحو ذلك. فهذه قضية كلية لا تبطل -إن قَبِلَت البطلان- إلاَّ بثبوت نقيضها.

وقول القائل: إنَّ الخيال والوهم لا يمكنهما أن يستحضرا لأنفسهما صورة ولا شكلا، ولا للقوة الباصرة وغيرها من القوى -كلام أجنبي لا يقدح في مقصودهم سواء كان حقاً أو باطلاً، إلا أن يثبت أنَّ ما لا يمكن الوهم والخيال أن يثبت له صورة وشكلاً لا يمكن الإشارة إليه، بل يكون لا محايثاً لغيره ولا مبايناً له ونحو ذلك.

ومعلوم أنَّ هذا باطل، فإنَّ القوة الباصرة، وغيرها من القوى، قائمة بالجسم، يُشار إليها كما يشار إلى كلِّ عرض قائم بجسم، وهي محايثة لمحلها، كما تحايث الأعراض للجواهر، وتحايث سائر الأرض القائمة لمحلها، كما يحايث العرض العرض، فليست خارجة عن المباينة والمحايثة، فلم يكن في إثبات ذلك ما يناقض دعواهم الكلية، التي قالوا: إنها معلومة بالضرورة. / ٦/ ٢٨٠

الوجه الرابع: أن يُقال: قول القائل: إنَّ الوهم والخيال والقوة الباصرة وغيرها من القوى، والعشق، والخجل، والوجل، والغضب، والشجاعة، لا تدخل في الحس والوهم والخيال: إما أن يعنى به أنَّه لا يمكن الإنسان أن يحس هذه الأمور، أو لا يمكن الإحساس بها بحال.

فإن أراد الأول، لم يكن فيه حجة.

وإن أراد الثاني منعه المنازع ذلك، وقال: بل هذا مما يمكن الإحساس به، وطالبه بالدليل على أنَّه لا يمكن الإحساس به.

الوجه الخامس: أن يُقال: حكم الإنسان بأنَّ هذه الأعراض والقوى، أو النفس الحاملة لها، لا يتصور أن تحس بها، أضعف من حكمه بأنَّ كل موجودَيْن فلا بدَّ أن يكون أحدهما مبايناً للآخر أو محايثاً له، وبأنَّ كل موجودٍ قائم بنفسه مشار إليه، ونحو ذلك.

بل يُقال بأنَّ العاقل إذا رجع إلى فطرته وقيل له: هل يمكن أن يخلق الله في الإنسان قوة يحس بها -إما بالمشاهدة، وإما باللمس، وإما بغير ذلك- ما في باطن غيره من القوى والأعراض ومحل ذلك؟ وعُرض على فطرته وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه- كان جزمه بامتناع هذا أقوى من جزمه بامتناع الأول.

فإذا كان كذلك لم يمكن أن يجزم بامتناع الأول، ويجعل امتناعه دليلا على إمكان الثاني. / ٦/ ٢٨١

[الرد على الوجه الرابع من كلام الرازي من وجوه]

وأما الوجه الرابع، فقوله: «العقل يتصور النفي والإثبات، ثم يحكم بتناقضهما، مع أنَّه لا يحكم بكون إحدهما سارياً في الآخر، أو مبايناً عنه في الجهة».

[فجوابه من وجوه:]

أحدها: أنَّ ما يتصوره العقل من النفي والإثبات: إما أن يكون معيَّناً أو مطلقاً. فإن كان إثبات معيَّن ونفيه، كان تصوره تبعاً لذلك المعيَّن، فإذا كان ذلك المعيّن محايثاً لغيره أو مبايناً، كان تصوره كذلك، فإذا كان العقل يجزم بانتفاء وجود موجودَيْن لا متباينين لا متحايثين، نفى الثالث، وإن تصور النفي المطلق والإثبات المطلق، كان هذا من القضايا العامة الكلية، والكليات وجودها في الأذهان لا في الأعيان. وقد تقدَّم أن الكلام إنَّما هو في الوجود الخارجي لا الذهني.

الثاني: أن يُقال: لا نسلم أنَّه لا يحكم بكون أحدهما محايثاً للآخر، بل تصوره للنفي والإثبات محله الذهن، وتصور أحدهما هو حيث هو تصور الآخر، ولا نعني بالمحايثة إلاَّ هذا.

الوجه الثالث: أن يُقال: هو عبَّر عن قول هؤلاء بعبارة لا يقولونها، فإنَّهم لا يقولون: إن كل موجودَيْن لا بد أن يكون أحدهما سارياً في الآخر أو مبايناً عنه، فإن الأعراض المجتمعة في محلٍ واحد ليس كل منها مبايناً للآخر. ولا يُقال: إنَّ العَرَض سارٍ في العَرَض، بل يُقال: إن الأعراض سارية في المحل. اللهم إلا أن يُعبِّر معبِّر بلفظ/ السَّرَيان عن كون أحد العرضَيْن بحيث هو الآخر، فإن هذا قد يُسمى محايثة ٦/ ٢٨٢ ومداخلة ومجامعة ونحو ذلك، وإذا كان كذلك فتصور النفي وتصور الإثبات يجتمعان، كما تجتمع سائر التصورات، والتصورات محلها كلها محل العلم من الإنسان، وهذه كلها متحايثة متجامعة قائمة بمحل واحد.

[الرد على الوجه الخامس من كلام الرازي من وجوه]

وأما الوجه الخامس فقوله[١]: «إنَّ البديهية حاكمة بأنَّ كل موجودَيْن فإمَّا أن يكون أحدهما سارياً عنه، أو مباينا عنه في الجهة، أو لا سارياً ولا مبايناً[٢]، ثم إنَّا نجد العقل متوقفا عن القسم الثالث، إلا لبرهان يثبته أو ينفيه».

---

(١) أي الرازي، وعد ابن تيمية كلامه التالي هو الوجه الخامس، مع أنه نفس كلامه السابق في الوجه الرابع، ولكنه أضاف إليه باقي كلام الرازي في «لباب» (ظ٣٤)، وجاء فيما سبق (ص١٠).

(٢) عبارة الرازي السابقة هي: (أن العقل يتصور النفي والإثبات، ثم يحكم بتناقضهما، مع أنه لا يحكم بكون أحدهما سارياً في الآخر، أو مبايناً عنه في الجهة، أو لا سارياً ولا مبايناً).

[فجوابه من وجوه:]

أحدها: أن يُقال: مجرد تقدير الذهن للأقسام لا يدلُّ على إمكانها في الخارج، فإنه يُقدِّر أنَّ الشيء: إما موجود، وإما معدوم، وإما لا موجود ولا معدوم، وأنَّ الموجود: إما أن يكون واجباً، وإما أن يكون ممكناً، وإما أن يكون لا واجباً ولا ممكناً، وأنَّه: إمَّا قديم وإما محدث، وإما قائم بنفسه أو بغيره، أو لا قائم بنفسه ولا بغيره، وأمثال ذلك من التقديرات، ثم لم يكن هذا دليلاً على إمكان كل هذه الأقسام في الخارج./ ٦/ ٢٨٣

فكذلك تقديره لأن الشيء: إما محايث، وإما مباين، وإما غير محايث ولا مباين، لا يدلُّ على إمكان كل من الأقسام في الخارج.

الثاني: أن يُقال: القوم لا يقولون: إما ساري وإما مباين، ولكن يقولون: إما أن يكون مبايناً له، وإما أن يكون محايثاً له -أي بحيث هو، سواء كان سارياً فيه سريان الصفة في الموصوف، وإما أن يكونا جميعا ساريَيْن في موصوفٍ واحد، كالحياة والقدرة القائمة لموصوف واحد.

وحينئذ فلا يسلم توقف العقل عن نفي القسم الثالث، فإنَّ من يقول: أنا أعلم بالضرورة أن الموجودَيْن: إما أن يكونا متباينين، وإما أن يكونا متحايثين، يجزم بانتفاء موجود لا يكون مبايناً للموجود الآخر ولا محايثاً له.

الوجه الثالث: أن يُقال: القسم الثالث: إما أن يقول: إنَّه ممكن إمكاناً ذهنياً أو خارجيا، والإمكان الذهني معناه عدم العلم بالامتناع، والثاني معناه العلم بالإمكان في الخارج.

وهو قد فسَّر مراده بالأول، وهو عدم العلم حتى يقوم دليل. وحينئذ فيُقال: مجرَّد الإمكان الذهني -وهو عدم العلم بالامتناع- لا يدلُّ على الإمكان الخارجي ولا العلم

به، وإنَّما غايته أن يقول: إني لا أعرف إمكانه ولا امتناعه. والمدَّعي يقول: أنا اعلم امتناعه بالضرورة، وقد ذكرنا أنهم طوائف متفرقون اتفقوا على ذلك من غير مواطأة، وذلك يقتضي أنهم صادقون فيما يخبرون به عن فطرهم. / ٦/ ٢٨٤

ومعلوم أنَّ العلوم الضرورية لا يقدح فيها نفي النافي لها، فكيف يقدح فيها شك الشاك فيها؟!

والجواب الرابع: أن يُقال: لا نسلم توقف العقل بعد التصور التام، بل لا يتوقف إلاَّ لعدم التصور، أو لوجود ما يمنع من الحكم، لظن أو هوى، كسائر المنازعين في القضايا الضرورية من أهل الجحود والتكذيب.

ومعلوم أنَّ هؤلاء كثيرون في بني آدم، فإنَّ الله قد أخبر عن قوم فرعون أنهم جحدوا بآياته واستيقنتها أنفسهم.

وقال تعالى عن اليهود: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ١٤٦﴾ [البقرة:١٤٦]. وقال تعالى: ﴿أَفَتَطۡمَعُونَ أَن يُؤۡمِنُواْ لَكُمۡ وَقَدۡ كَانَ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَسۡمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ٧٥﴾ [البقرة:٧٥].

وقال عن المشركين: ﴿فَإِنَّهُمۡ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجۡحَدُونَ ٣٣﴾ [الأنعام:٣٣] وقال موسى لفرعون: ﴿لَقَدۡ عَلِمۡتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ بَصَآئِرَ﴾ [الإسراء:١٠٢].

وقد أخبر عن كذب طوائف، وإذا كان كثير من الطوائف يتعمدون الكذب والتكذيب بما يعلمون أنه حق، وهذا جحد لما علموه وتيقَّنوه، عُلم أنَّ في الطوائف من قد يتفقون على جحد ما يعلمونه، وكل طائفة/ جاز عليها المواطأة على الكذب، جاز ٦/ ٢٨٥

عليها ذلك، ويجوز أيضاً أن يشتبه عليها الحق بالباطل، حتى تجحد ما هو حق في نفسه لاشتباهه عليها، وإن كان معلوماً بالضرورة عند غيرها، فإنَّه إذ جاز تعمد الكذب عليهم، فجواز الخطأ عليهم أَوْلى.

ومعلوم أنَّ الحسَّ قد يغلط، والعقل قد يغلط، فيجوز على الطائفة المعيَّنة غلط حسهم أو عقلهم. وإذا كانت المعاني دقيقة، وفيها ألفاظ مجملة، وقد ألقى بعضهم إلى بعض أنَّ هذا القول باطل وكفر، أمكن أن لا يتصوروه على وجهه، وإن كان غيرهم يتصوره لسلامته من الهوى ومن الاعتقاد المانع من ذلك.

[الرد على الوجه السادس من كلام الرازي من وجوه]

وأما قوله في الوجه السادس[1]: **«إن العقل يدرك ماهيات كمراتب[2] الأعداد، مع أنه لا يمكنه أن يحكم على كل واحدة[3] منها بأن موضعها[4] كذا أو مقدارها[5] كذا»**.

[فجوابه من وجوه]

أحدها: ما أجاب به بعض أصحابهم، حيث قال: هذا لا يرد عليهم، لأنَّ الأعداد أمور ذهنية، والكلام في أمور خارجية.

---

(١) أي قول الرازي في باقي كلامه في الوجه الرابع (وسمّاه ابن تيمية هنا السادس) وسبق وروده من قبل في هذا الجزء (ص١٠).

(٢) وردت الكلمة من قبل: مراتب، وهي في «لباب» (ظ٣٤): لمراتب.

(٣) وردت الكلمة من قبل: أحد، وهي في «لباب»: واحد.

(٤) وردت الكلمة من قبل (وهي كذلك في «لباب»): موضوعها.

(٥) أو مقدارها: كذا وردت العبارة في «لباب» وسبق ورودها من قبل: ومقدارها.

الوجه الثاني: أن يُقال: العدد مع المعدود، والتقدير مع المقدَّر،/ كالحد مع المحدود، ٦/ ٢٨٦ والاسم مع المسمَّى، والعلم مع المعلوم، ونحو ذلك. فالعلم، والقول، والعدد، والحد، الذي هو القول الدالّ، والتقدير، ونحو ذلك، هي قائمة بالعالم، القائل: العادّ، الحادّ، المقدِّر، وإذا كان العدد هو معنى يقوم بالعادّ، كان حكمه حكم سائر ما يقوم بالإنسان من هذه الأمور، وموضع ذلك نفس الإنسان، وأمَّا مقدارها فهو تابع لمحلها، كأمثالها من الأعراض.

الوجه الثالث: أن يُقال: هذه الأعداد هي من جملة الكليات، والقول فيها كالقول في كليات الأنواع. ومن المعلوم أنَّ أصحاب فيثاغورس لما أثبتوا عدداً مجرداً قائماً بنفسه، أنكر ذلك عليهم جماهير العقلاء من إخوانهم وغيرهم، وكانوا أضعف قولاً من أصحاب أفلاطون الذين أثبتوا الحقائق المجردة الكلية قائمة بأنفسها التي يسمونها «المثل الأفلاطونية».

فإذا كان قد تقدم بطلان حجة من احتج بكليات الحقائق، فبطلان حجة من احتج بكليات العدد أولى وأحرى.

(فصل)

[تابع كلام الرازي في «الأربعين»]

قال الرازي[١]: «وإذا عرفت ذلك فنقول: المعنىّ من اختصاص الشيء بالجهة والمكان: أنه يمكن الإشارة الحسية إليه بأنه هنا أو هناك. والعالم مختص بالجهة

(١) وهو كلامه الذي سبق وروده من قبل (٦/ ١٠). (رشاد).

٦/ ٢٨٧ **والمكان بهذا المعنى، فإن كان الباري/ كذلك كان مماساً للعالم أو محاذياً له[١] قطعاً. ثم قول أكثر الكرامية[٢]: إنه[٣] مختص بجهة فوق، مماسّ للعرش، أو مباين عنه[٤] ببعد متناه. وقالت الهيصمية: هو مباين عنه ببعدٍ غير متناه[٥]».**

[الرد عليه]

فيُقال: الناس لهم في هذا المقام أقوال: منهم من يقول: هو نفسه فوق العرش غير مماسّ، ولا بينه وبين العرش فرجة، وهذا قول ابن كُلاَّب، والحارث المحاسبي، وأبي العباس القلانسي، والأشعري، وابن الباقلاني، وغير واحد من هؤلاء، وقد وافقهم على ذلك طوائف كثيرون من أصناف العلماء، من أتباع الأئمة الأربعة، وأهل الحديث والصوفية، وغيرهم.

وهؤلاء يقولون: إنَّه بذاته فوق العرش، وليس بجسم، ولا هو محدود ولا متناه.

ومنهم من يقول: هو نفسه فوق العرش، وإن كان موصوفاً بقدر له لا يعلمه غيره. ثمَّ من هؤلاء من لا يجوِّز عليه مماسّة العرش، ومنهم من يجوِّز ذلك. وهذا قول أئمة أهل الحديث والسنة، وكثير من أهل الفقه، والصوفية والكلام غير الكرَّامية، فأما أئمة أهل ٦/ ٢٨٨ السنة والحديث/ وأتباعهم، فلا يطلقون لفظ «الجسم» نفياً ولا إثباتا، وأما كثير من أهل الكلام فيطلقون لفظ «الجسم»، كهشام بن الحكم، وهشام الجواليقي وأتباعهما.

---

(١) له: سقطت هنا، وسبق ورودها، وهي في «اللباب».

(٢) في النص السابق وفي «لباب»: ثم قالت الكرامية.

(٣) في النص السابق: إنه تعالى، وفي «لباب»: إن الله تعالى.

(٤) في النص السابق وفي «لباب»: مماساً للعرش أو مبايناً عنه.

(٥) في النص السابق وفي «لباب»: متناه، وهو قول أكثر طوائفهم، وإما مبايناً عنه ببعد غير متناه، وهو قول الهيصمية.

[وجوه للرازي في «الأربعين»]

قال الرازي[١]: «لنا وجوه: الأول: لو كان مشاراً إليه، فإن لم ينقسم كان في الحقارة كالجوهر الفرد، وتعالى عنه وفاقاً، وإن انقسم كان مركَّباً، وقد سبق بطلانه».

قال[٢]: «وعبَّر أصحابنا عن هذا بأنَّه لو كان العرش فإن كان أكبر منه[٣] أو مثله كان منقسماً، لكون العرش منقسماً، وإن كان أصغر فإن بلغ إلى صغر الجوهر الفرد جاءت الحقارة المنزَّه عنها وفاقاً، وإلا لزم التركيب. ثمَّ قال: بأن كل متحيِّز قابل للقسمة كفاه أن يقول: كل متحيز فإن يمينه غير يساره، وقدامه غير خلفه، ولزم التركيب».

فيُقال: الاعتراض على هذا من وجوه:

[الرد عليه من وجوه]

أحدها: قول من يقول: هو فوق العرش وليس بمنقسم، ولا متحيز، ولا له يمين ولا يسار يتميز منه بعضه عن بعض، كما يقول ذلك من يقوله من الكُلاَّبيه والكرَّامية والأشعرية، ومن وافقهم من أهل الحديث والصوفية، الذين يقولون: هو فوق العرش وليس بجسم،/ كالتميميين، والقاضي أبي يعلى، وأتباعه كابن الزاغوني، وغير ذلك ٦/ ٢٨٩ وكما يقول ذلك من يقوله من الفلاسفة، كما حكاه ابن رشد عن الحكماء، كما تقدم بعض ذلك.

---

(١) في «الأربعين في أصول الدين» ونقله ابن تيمية عن مختصره «لباب الأربعين» للأرموي (ص٣٥)، وسأقابل الكلام عليه بإذن الله. (رشاد).

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٣) لباب: من العرش.

وهؤلاء خلق كثيرون، فإن هؤلاء يقولون: لا نسلم أنه إذا لم ينقسم كان كالجوهر الفرد، ويقولون: لا نسلم أَنَّه يلزم أنه يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساوياً، فإنَّ هذه الأقسام الثلاثة إنما تلزم إذا كان جسماً متحيزاً محدوداً، فإذا كان فوق العرش وليس بجسم مقدَّر محدود، لم يلزم لا هذا ولا هذا، مع أَنَّه مشار إليه.

فإن قال النفاة: فساد هذا معلوم بالضرورة، فإنّا نعلم بالضرورة أنَّ ما كان فوق غيره، فإمَّا أن يكون أكبر منه أو أصغر منه أو بقدره، ونعلم أَنَّه يتميز منه جانب عن جانب، وهذا هو الانقسام.

قال لهم المثبتة: تجويز هذا أقرب إلى العقل من تجويز وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ولا يُشار إليه، وتجويز وجود موجودَيْن ليس أحدهما محايثاً للآخر ولا مبايناً له، وأنتم تقولون: إنَّ الحكم بكون الشيء أكبر من غيره وأصغر ومساوياً، وأنه مباين له ومحايث له ومشار إليه ونحو ذلك، هو من حكم الوهم التابع للحس، وتقولون: إنَّ حكم الوهم لا يُقبل في غير الأمور الحسية، وتزعمون أن الكلام في صفات الرب تعالى من هذا الباب.

٦/ ٢٩٠ فيُقال لكم: إن كان مثل هذا الحكم غير مقبول، لم يقبل حكمكم/ بأنه إما أكبر وإما أصغر وإما مساوٍ، فإنَّ هذا حكم على ذوات المقدار، فإذا قُدِّر ما لا مقدار له وهو فوق غيره، لم يلزمه شيء من الأقسام الثلاثة، وإن كان مثل هذا الحكم مقبولاً، لزم الحكم بأن كل موجودَيْن فلا بد أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً له.

ومن المعلوم بضرورة العقل أَنَّا إذا عرضنا على العقل، أو الوهم، أو الخيال، أو الحس -أو ما شئت فقل- قولين: أحدهما يتضمن إثبات موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه ولا يُشار إليه، والآخر يتضمن إثبات موجودٍ خارج العالم، ليس بجسم ولا

منقسم، ولا يكون أكبر من العالم ولا أصغر -كان إنكار العقل- إن أنكر القولين- للأول أعظم، وتجويزه -إن جوَّز القولين- للثاني أعظم.

فإن ادَّعى المدَّعي أن فساد قول من يثبت موجوداً خارج العالم، لا أكبر ولا أصغر ولا مساوياً، معلوم بالضرورة.

قيل له: وفساد قول من يثبت موجوداً لا داخل العالم ولا خارجه، وهو معلوم بالضرورة بطريق الأَوْلى. وقد تقدَّم بيان قول من يقول: إنَّ فساد هذا القول معلوم بالضرورة، وإنَّ المنازعين له يقولون: هذا حكم الوهم لا حكم العقل، فهكذا يقول هؤلاء: إن قولكم هذا فاسد، من حكم الوهم لا من حكم العقل.

ولكن هؤلاء النفاة فيهم جهل وظلم، فإنهم يحتجون على منازعيهم بحجة هي لهم ألزم، ويثبتون قولهم بحجة هي على قول منازعيهم أدلّ. وهذا القول مع أنه أقرب إلى العقل فهو أقرب إلى السمع، فإنَّ صاحبه لا يحتاج أن يتأوَّل النصوص المثبتة للعلو والفوقية والاستواء،/ فيكون قوله أقرب إلى اتفاق الشرع والعقل، وأقرب إلى الشرع منفرداً، وأقرب إلى العقل منفرداً، فيكون أرجح من قولهم على كلِّ تقدير. ٦/ ٢٩١

وهكذا هو عند أهل الإسلام، فإنَّ الكُلاَّبية والكرَّامية والأشعرية أقرب إلى السنة والحق من جهمية الفلاسفة والمعتزلة ونحوهم، باتفاق جماهير المسلمين وعوامهم.

الجواب الثاني: أنَّه يُقال له: ما تعنى بقولك: إنَّ كل مشار إليه فإما أن ينقسم أو لا ينقسم؟ أتعني بالانقسام إمكان تفريقه وتجزئته وتبعّضه؟ أم تعني به أنَّ كل مشار إليه إذا لم يكن بقدر الجوهر الفرد فإنه يكون مركَّبا من الجواهر المنفردة؟ أو تعني به أنه يُشار إلى شيء منه دون شيء، ويُرى منه شيء دون شيء، ويتميز منه شيء عن شيء؟

فإن أردت الأول بطل لازم التقدير الأول، فإنَّه لا يلزم من كونه لا يمكن تفريقه وتبعيضه وتقسيمه أن يكون صغيراً بقدر الجوهر الفرد، فإنّا نعلم بالاضطرار إمكان كون الشيء كبيراً عظيماً مع أنه لا يمكن تفريقه وتبعيضه وتقسيمه. بل قد تنازع الناس في كثير من المخلوقات: هل تقبل التفريق أو لا تقبله؟ ومن قال: إنها تقبله أثبته بالدليل، لم يقل: إنَّه معلوم بالضرورة.

وإن أردتَ أن كلَّ مشار إليه فإنه يكون مركَّباً من الجواهر المفردة إذا لم يكن حقيراً مُنعتَ هذا، وقيل لك: هذا مبني على أنَّ الأعيان المشهودة مركَّبة من الجواهر المنفردة. وأكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم ينكرون ذلك، بل أكثرهم طوائف أهل الكلام تنكر ذلك، كالهشامية والضرارية والنجَّارية والكُلاَّبية وكثير من الكرَّامية وغير هؤلاء./ ٦/ ٢٩٢

وكذلك إن عني به أنَّه مركَّب من المادة والصورة، كما يقوله بعض الفلاسفة، فأكثر العقلاء ينكرون ذلك. والصواب قول من ينكر ذلك، كما هو مذكور في غير هذا الموضع، وبتقدير تسليمه ينازع من سلَّمه في صحة المقدمة الثانية ويمنع صحة انتفاء اللازم.

وإن أردتَ به المعنى الثالث: وهو أنَّه يتميز منه شيء عن شيء.

فيُقال لك: هذا القول لازم لجميع الخلائق. أما الصفاتية فإنهم يثبتون العلم، والقدرة، والإرادة، والكلام. ومن المعلوم أنَّ هذه معاني متميزة في أنفسها، ليس كل واحدٍ منها هو الآخر. وأما غيرهم فيعلمون الفرق بين كونه عالماً، وكونه قادراً، وكونه حياًّ، ونحو ذلك. والمتفلسفة يعلمون الفرق بين كونه موجوداً، وكونه واجباً، وكونه عاقلاً وعقلا، وعاشقاً وعشقاً، ولذيذاً وملتذاً، ونحو ذلك. ففي الجملة لزوم مثل هذه المعاني المتعددة المتكثِّرة لازم لجميع الخلائق، وهذه مسألة الصفات.

فإذا قال النفاة: عندنا العلم هو الإرادة، والإرادة هي القدرة، والوجوب هو الوجود، ونحو ذلك.

كان لهم جوابان: أحدهما أن يُقال: هذا معلوم الفساد بالضرورة، كما تقدم. ولا يرتاب عاقل في فساد مثل هذا بعد تصوره.

والثاني أن يُقال: إذا جاز لكم أن تثبتوا معاني متعددة ومتغايرة في الأحكام واللوازم والأسماء ليس التغاير بينها تغاير العموم والخصوص، كاللون والسواد، وتقولون: إنه لا تعدد فيها ولا كثرة ولا انقسام، جاز/ لمنازعكم أن يثبت ذاتاً فوق العالم لا انقسام فيها ولا تركيب، وكان هذا أقرب إلى العقل. ٦/ ٢٩٣

فإن جاز أن تقولوا: لا يتميز العلم عن القدرة، ولا الإرادة عن الحياة، جاز أن يقول: لا يتميز ما يحاذي يمين العرش عمّا يحاذي يسار العرش.

ومن المعلوم أنَّ التعدد في الصفات أظهر من التعدد في المقدَّر، فإن كان ذلك مقبولاً كان هذا أولى بالقبول، وإن كان هذا مردوداً كان ذلك أَوْلى بالرد، ولا يمكن أحد من العقلاء أن يرد ما يثبت أنه من المعاني المتعددة المعلومة بصريح العقل، مع نطق الشرع بذلك في غير موضع، فإنَّ الله تعالى أثبت لنفسه من الأسماء الحسنى التي تتعدد معانيها: كالعليم، والقدير، والرحيم، والعزيز، وغير ذلك، وأثبت له من الكلمات التي لا تعادلها، ما شهد به الكتاب العزيز، فقد أثبت أسمائه وكلماته، وفي ضمن ذلك تعدد صفاته، وهو الواحد المسمَّى بأسمائه الحسنى، المنعوت بصفاته العُلى، الصادق العدل في كلماته التامات صدقاً وعدلاً. وإذا كانت هذه الحجة مبنية على نفي الصفات، فقد عُلم فساد أصلها.

الوجه الثالث: أن يُقال: قولك: «وإن انقسم كان مركبا. وقد سبق بطلانه» قد سبق قولك: إنه ليس بمتحيز، لأن كل متحيز منقسم لذاته، بناءً على نفي الجزء، وكل منقسم لذاته ممكن لافتقاره إلى/ جزئه الذي هو غيره، وكون المفتقر إلى الغير ممكناً بالذات. ٦/ ٢٩٤

ومعلوم أنَّ هذه الحجة قد تبين فسادها بطريق البسط في مواضع متعددة، وبُيِّن أنَّ مبناها على ألفاظ مجملة مشتبهة، وهي أصل توحيد الفلاسفة. وقد بيَّن نظَّار المسلمين فسادها، كما بيَّن ذلك أبو حامد الغزالي وغيره.

[جواب الرازي في «نهاية العقول» على حجة التركيب في مسألة الصفات]

والرازي أجاب الفلاسفة عن حجة التركيب في مسألة الصفات فقال في «نهاية العقول»[١]: «**قوله: يلزم من إثبات الصفات وقوع الكثرة في الحقيقة الإلهية، فتكون تلك الحقيقة ممكنة. قلنا: إن عنيتم به احتياج تلك الحقيقة إلى سبب خارجي فلا يلزم، لاحتمال استناد تلك الصفات إلى الذات الواجبة لذاتها. وإن عنيتم به توقف الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة، فذلك مما يلتزمه[٢]. فأين المحال؟ وأيضاً فعندكم الإضافات صفات وجودية في الخارج، فيلزمكم ما ألزمتمونا في الصفات، في الصور المرتسمة[٣] في ذاته من المعقولات[٤]**».

---

(١) في (ج١، ظ١٩٩ نسخة ٧٤٨توحيد) = (ص١٩٩-ظ١٩٩ نسخة ٥٦٥ طلعت علم الكلام).

(٢) نهاية العقول: ما نلتزمه.

(٣) نهاية العقول: فيلزمكم ما ألزمتمونا. وأيضاً يلزمكم في الصورة المرتسمة.

(٤) نهاية العقول: ..المعقولات ما ألزمتمونا.

وقال أيضاً[١]: «مما يحقق فساد قول الفلاسفة أنهم قالوا: إن الله/ عالم ٦/ ٢٩٥ بالكليات[٢]، وقالوا: إن العلم بالشيء[٣] عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالِم، وقالوا: إن صورة المعلومات موجودة في ذات الله تعالى[٤]، حتى ابن سينا قال: إن تلك الصفة[٥] إذا كانت غير داخلة في الذات، بل كانت من لوازم الذات . . ومن كان هذا مذهباً له كيف يمكنه أن ينكر الصفات؟[٦] وفي الجملة فلا فرق بين الصفاتية وبين الفلاسفة، إلا أن الصفاتية يقولون: (إن الصفات قائمة بالذات، والفلاسفة يقولون: إن هذه الصورة العقلية عوارض متقومة بالذات)[٧] والذي تسميه الصفاتية[٨] صفة يسميه الفلسفي عارضاً، والذي يسميه الصفاتي

---

(١) في كتابه نهاية العقول (ج١ص١٩٩-ظ١٩٩ نسخة ٧٤٨ توحيد) = (ص١٩٩ظ١٩٩ نسخة ٥٦٥ علم الكلام طلعت) قبل العبارات السابقة بقليل.

(٢) نهاية العقول: ثم الذي يحقق فساد قول الفلاسفة أن الشيء الواحد لا يكون مؤثراً وقابلاً أنهم اتفقوا على أن الله تعالى عالم بالكليات.

(٣) نهاية العقول: واتفقوا على أن العلم بالشيء.

(٤) نهاية العقول: واتفقوا على أن صور المعلومات موجودة في ذات الباري تعالى.

(٥) نهاية العقول: حتى قال ابن سينا إن تلك الصور.

(٦) نهاية العقول: من لوازم الذات لم يلزم منها محال، وإذا كان كذلك كانت ذات الله تعالى مؤثرة في تلك الصفة وقابلة لها، ومن كان ذلك مذهباً له كيف يمكنه إنكار الصفة (في نسخة ٥٦٥ طلعت: الصفات).

(٧) ما بين ( ) موجودة في نسخة (طلعت) إلا أن فيها: الصفات (بسقوط إن).. والفلاسفة يقولون هذه الصور العقلية أما في نسخة (توحيد) فقد سقطت عبارة: (إن الصفات قائمة بالذات والفلاسفة يقولون إن).

(٨) نهاية العقول: الصفاتي.

قياماً، يسميه الفلسفي قواماً وتقوماً[1]، فلا فرق إلاَّ بالعبارات، وإلاَّ فلا فرق في المعنى[2]».

٦/٢٩٦ **الوجه الرابع**: أن يُقال: إذا كان لفظ: التحيز، والانقسام،/ والجزء، والافتقار، والغير ألفاظاً مجملة، فلفظ «المتحيز» يُراد به ما حازه غيره من الموجودات، وليس مرادهم بهذا. ويُراد به ما كان منحازاً عن غيره، أو ما كان بحيث يُشار إليه وإن لم يكن معه موجود سواه، وهذا مرادهم بلفظ «المتحيز»، ولهذا يقولون: العالم متحيز.

ولفظ «الانقسام» يُراد به الانقسام المعروف الذي يتضمن تفريق الأجزاء، وليس هذا مرادهم. ويُراد به ما يتميز منه شيء عن شيء أو جانب عن جانب، وهذا مرادهم.

ولفظ «الجزء» يُراد به ما كان منفرداً فانضم إليه غيره، أو ما أمكن التفريق بينه وبين غيره، وليس هذا مرادهم. ويُراد به ما حصل الامتياز بينه وبين غيره، وهذا مرادهم. ولفظ «الافتقار» يُراد به أن يكون الشيء مفتقراً إلى فاعل يفعله، وليس هذا مرادهم هنا. ويُراد به أن يكون ملازماً لغيره فلا يوجد أحدهما إلاَّ مع الآخر، وهذا مرادهم. وقد يُقال: إنَّه يُراد به كون الشيء مفتقراً إلى أمر منفصل عنه، وليس هذا مرادهم هنا، ويُراد أن يكون الشيء لا يتم إلاَّ بما يدخل فيه، مما يُقال: إنه جزء كالصفة، وهذا مرادهم هنا.

وإذا عُرف ذلك كان مضمون كلامهم أنَّه لو كان مشاراً إليه للزم أن لا يوجد إلاَّ بلوازمه التي لا يوجد إلاَّ بها، الداخلة في مسمَّى اسمه. ومعلوم أنَّ ما كان كذلك لم يمتنع أن يكون واجب الوجود بنفسه المستلزمة لهذه اللازمات، المتصفة بهذه الصفات،

---

(١) نهاية العقول (نسخة توحيد): قواماً أو مقوماً، (نسخة طلعت): قوماً أو متقوماً.

(٢) نهاية العقول: فلا فرق إلا في العبارة، وإلا فلا نزاع في المعنى.

بل إذا كانت حقيقته متصفة بصفات الكمال الوجودية، كانت أحق بالوجود من أن لا يُوصف إلاَّ بأمور سلبية، يستلزم أن تكون ممتنعة الوجود، مشبهة/ بالمعدومات ٦/ ٢٩٧ والجمادات، فما لا يتصف بشيء من صفات الكمال، فلا تكون له حياة، ولا علم، ولا قدرة، ولا كلام، ولا فعل، ولا عظمة، ولا رحمة، بل يكون موجوداً مطلقاً أو مجردا كان ممتنع الوجود، ولا واجب الوجود. وما لا يكون إلاَّ كاملاً، لا يكون إلاَّ بكماله، وما يجب أن يكون حياً عليماً قديراً، لا يكون إلاَّ بحياته وقدرته وعلمه، وليس لزوم صفات الكمال له واستلزامه إياها، موجباً لكونه لا يكون موجودا بنفسه.

وتسمية المسمى هذا جزءاً وبعضاً ونحو ذلك، غايته أن يُقال: لا يمكن وجود الكل إلاَّ بوجود بعضه. ومن المعلوم أن وجود الكل لا يوجد إلاَّ بوجود الكل، فيكون الكل موجوداً بالكل، ولا يتضمن ذلك افتقاراً له إلى غيره، فإذا كان قول القائل: إنَّه مفتقر إلى نفسه أو كله لا يقدح في وجوب وجوده، فقوله: هو مفتقر إلى صفته أو بعضه أَوْلى أن لا يقدح في وجوب وجوده.

ومما يبين ذلك أنَّ هؤلاء المتفلسفة يقولون: إنَّ وجوده مستلزم لوجود المعلولات الممكنات، فلا يتصور وجوده بدون وجودات ممكنة معلومة منفصلة عنه، وذلك لا يقدح عندهم في وجوب وجوده بنفسه، فكيف يقدح في وجوب وجوده كونه مستلزماً لصفات كمالٍ لازمةٍ له قائمةٍ بنفسه؟ فإن كان استلزامه لغيره افتقاراً إليه، فافتقاره إلى معلوله/ المنفصل أعظم امتناعا، وإن لم يكن افتقاراً إلى اللازم لم يكن استلزامه الصفات ٦/ ٢٩٨ افتقاراً إليها.

ومثل هذا التناقض كثير في كلام المخالفين للسنة، تحقيقا لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء:٨٢].

[الوجه الثاني من وجوه الرازي في «الأربعين»]

قال الرازي[١]: «الوجه الثاني: لو كان مشاراً إليه[٢] لكان[٣] متناهيا من جميع الجوانب لما سبق من تناهي الأبعاد، ولأن عدم تناهيه إن كان من جميع الجوانب فإنه مخالط للعالم[٤] وما فيه من القاذورات، تعالى عنه، وإن كان من بعضها، فالجانب المتناهي، إن وافق غير المتناهي في الماهية، صح على المتناهي أن ينقلب غير متناهٍ[٥]، وبالعكس، فصح عليه الفصل والوصل، وإن خالفه فيها، وكل مركَّب من أجزاء مختلفة الطبائع ففيه أجزاء بسيطة، فأمكن على كلٍّ منها أن يماس ما على يمينه ويساره وبالعكس، فصحَّ عليه الوصل والفصل، وكل ما كان كذلك كان تأليفه[٦] بمؤلف، تعالى عنه، وكل متناه من جميع الجوانب أمكن وجوده أزيد وأنقص مما وُجد،/ فاختصاصه بذلك القدر المخصص، ولأنَّه لو كان متناهياً[٧] ٦/٢٩٩ من جميع الجوانب، لم يكن فوق كل الموجودات، لأنَّه يكون فوقه أمكنة خالية عنه، والخصم ينفيه».

---

(١) في «لباب الأربعين» (ص٣٥، ظ٣٥) وهو متم لكلامه السابق (ص٢٨٩) = «لباب» (ص٣٥).

(٢) عبارة: (لو كان مشاراً إليه) لم ترد في هذا الموضع في «لباب» وإنما وردت من قبل بعد الوجه الأول مباشرة، وعطف الكلام هنا على كلامه في أول الوجه الأول.

(٣) لباب: ولكان.

(٤) لباب: ..الجوانب فله مخالطة للعالم..

(٥) في الأصل: غير متناهي، والصواب ما أثبته، وهو الذي في «لباب».

(٦) لباب: تألفه.

(٧) لباب: ولأنه إذا كان متناهياً.

[الرد عليه من وجوه]

فيُقال: الاعتراض على هذا من وجوه:

أحدها: قول من يقول: هو فوق العرش، ولا يوصف بالتناهي ولا بعدمه إذ لا يقبل واحداً منهما، وهو قول من تقدَّم ممن يقول: هو فوق العرش ولا يوصف بأن له قدراً، كما يقول ذلك من يقوله من أهل الكلام والفقه والحديث والتصوف، من الكُلاَّبية والكرَّامية والأشعرية، ومن وافقهم من أتباع الأئمة من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وغيرهم.

وإذا قال لهم النفاة: هذا ممتنع في بديهة العقل.

قالوا لهم: القول بوجود موجود لا يُشار إليه ولا يقبل الوصف بالنهاية وعدمها، ولا بدخول العالم ولا بخروجٍ منه، أظهر فساداً في بديهة العقل، فإنَّا إذا عرضنا على العقل وجود موجود خارج العالم بائن منه، لا يُوصف بثبوت النهاية ولا انتفائها، ووجود موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه، ولا بائن ولا محايث ولا متناه ولا غير متناه -كان الثاني أظهر فساداً في العقل كما تقدم نظيره.

القول الثاني: قول من يقول: هو غير متناهٍ: إما من جانب،/ وإما من جميع الجوانب، ٦/ ٣٠٠ كما قال ذلك طوائف أيضاً من أهل الكلام والفقهاء وغيرهم، وحكاه الأشعري في «المقالات» عن طوائف[1].

---

(١) قال الأشعري في «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢١٧-٢١٨) عن أقوال المعتزلة في المكان: (اختلفت المعتزلة في ذلك، فقال قائلون: البارئ بكل مكان، بمعنى أنه مدبر لكل مكان وأن تدبيره في كل مكان.. وقال قائلون: البارئ لا في مكان، بل هو على ما لم يزل عليه)، وقال في موضع آخر (١/ ٢٥٨): (واختلفوا في مقدار البارئ بعد أن جعلوه جسماً .. وقال بعضهم: ليس لمساحة البارئ =

فإذا قيل لهم: هذا ممتنع.

قالوا: قول منازعينا أظهر امتناعاً.

وإذا قيل لهم: يلزمكم أن يكون مخالطاً للعالم.

قالوا: منازعونا منهم من يقول: هو بذاته في كل مكان، ومنهم من ينفي ذلك، ونحن يمكننا أن نقول كما قال هؤلاء وهؤلاء، وإذا ادّعى هؤلاء إمكان ذلك من غير مخالطة، ادعينا مثل ذلك.

والقول الثالث: قول السلف والأئمة، وأهل الحديث والكلام والفقه والتصوف، الذين يقولون: له حدٌّ لا يعلمه غيره.

فإذا قيل لهؤلاء: كان متناهٍ من جميع الجوانب أمكن وجوده أزيد وأنقص مما وجد، واختصاصه بذلك القدر المخصص منفصل -منعوا هذا كما تقدم ذكره، وقالوا: لا نسلم أن كل ما اختص بقدرٍ افتقر إلى مخصص منفصل عنه، ولا نسلّم أنَّ كل ما ثبت لواجب الوجود من خصائصه- يمكن أن يوجد بخلاف ذلك. / ٣٠١/٦

وقد تقدم الكلام على هاتين المقدمتين، واعتراف هؤلاء المحتجِّين بهما بفسادهما.

وأما قوله: «**لو كان متناهياً من جميع الجوانب لم يكن فوق كل الموجودات، لأنَّه يكون فوقه أمكنة خالية منه**».

فكلام ساقط، لأنه ليس هناك شيء موجود: لا مكان ولا غير مكان، وإنَّما هناك: إما خلاء هو عدم محض ونفي صرف ليس شيئاً موجوداً على قول طائفة، وإما أنه لا يُقال: هناك لا خلاء ولا ملاء.

=نهاية ولا غاية، وإنه ذاهب في الجهات الست: اليمين والشمال والأمام والخلف والفوق والتحت.. وقال قوم: إن معبودهم هو الفضاء، وهو جسم تحل فيه الأشياء، وليس بذي غاية ولا نهاية). (رشاد).

وعلى كل تقدير فليس هناك شيء موجود، بل يُقال لمن احتج بهذا: أنت تقول ليس فوق العالم شيء موجود، ولا وراء العالم شيء موجود، مع أنَّه متناه عندك، فكيف يجب أن يكون فوق رب العالمين شيء موجود؟!

ثم قال: «أنتم تزعمون أنكم تحتجون بالمعقولات اليقينية لا بالمقدمات الجدلية، فهب أنَّه لا يكون فوق جميع الموجودات، فأين دليلكم العقلي على امتناع هذا؟»

الوجه الرابع: قول بعض هؤلاء النفاة لبعض: لم قلتم: «إن عدم تناهيه: إن كان من جميع الجوانب فإنه مخالط للعالم وما فيه من القاذورات تعالى عنه» ولِمَ لا يجوز أن يكون غير متناهٍ من جميع الجوانب وهو غير مخالط؟ فإن قالوا: لأن فرض مشارٍ إليه، غير متناه، لا يخالط العالم -ممتنع في صريح العقل.

قيل: وفرض موجود قائم بنفسه لا يُشار إليه ولا يكون مبايناً لغيره، ممتنع في صريح العقل. / ٦/ ٣٠٢

فإن قلتم: هذا في حكم الوهم.

قالوا: وإثبات المخالطة لما لا نهاية له من حكم الوهم.

وهؤلاء النفاة لمباينته للعالم، منهم من يقول[1]: «**إنه جسم**[2]**، وهو في كل مكان، وفاضل عن جميع الأماكن، وهو مع ذلك متناهٍ، غير أن مساحته أكبر من مساحة العالم، لأنه أكبر من كل شيء.**

---

(١) الكلام التالي منقول بنصه من «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٥٨)، وسأقابله عليه بإذن الله.

(٢) عبارات الأشعري التي سبق أن أشرت إليها تبدأ بقوله: (واختلفوا في مقدار الباري بعد أن جعلوه جسماً فقال قائلون: هو جسم..الخ.

وقال بعضهم: مساحته على قدر مساحة العالم[١].

وقال بعضهم: هو جسم[٢] له مقدار في المساحة، ولا ندري كم ذلك القدر».

«ومنهم من يقول[٣]: إنَّه جسم تحل الأشياء فيه، وهو الفضاء[٤]، وليس بذي غايةٍ ولا نهاية[٥]. وقال بعضهم: هو الفضاء، وليس بجسم، والأشياء قائمة به».

٦/٣٠٣ **«وقال بعضهم[٦]: ليس لمساحة البارئ/ نهاية ولا غاية، وإنه ذاهب في الجهات الست: اليمين، والشمال، والأمام، والخلف، والفوق، والتحت. قالوا: وما كان كذلك لا يقع عليه اسم جسم، ولا طويل، ولا عريض، ولا عميق، وليس بذي حدود، ولا هيئة ولا قطب».**

حكى هذه الأقوال الأشعري في «المقالات» وحكى عن زهير الأثري[٧] أنه كان يقول: **«إن الله بكل مكان، وإنه مع ذلك مستوٍ على عرشه، وأنه يُرى بالأبصار بلا**

---

(١) مقالات الإسلاميين: ..على قدر العالم.

(٢) مقالات: إن البارئ جسم.

(٣) الكلام التالي بعد الكلام الذي انتهى بعبارة (ذلك القدر) بثمانية أسطر في «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٥٨) مع اختلاف في ترتيب العبارات وبدأ بقول الأشعري: وقال قوم..

(٤) في الأصل: وهو القضاء، وهو تحريف، والصواب ما أثبته، وهو الذي في «المقالات» وستتكرر العبارة وفيها: (هو الفضاء).

(٥) عبارات الأشعري: (وقال قوم: إن معبودهم هو الفضاء، وهو جسم تحل فيه الأشياء، ليس بذي غاية ولا نهاية).

(٦) الكلام الذي يبدأ بعبارة: وقال بعضهم.. الخ سابق على العبارات الأخيرة التي انتهت بعبارة (والأشياء قائمة به) بأربعة أسطر.

(٧) في «مقالات الإسلاميين» (١/ ٣٢٦).

كيف[1]، وأنه موجود الذات بكل مكان، وأنَّه ليس بجسم ولا محدود، ولا يجوز عليه الحلول والمماسّة، ويزعم أنه يجيء يوم القيامة، كما قال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝٢٢﴾ [الفجر:٢٢] **بلا كيف[2]**» وكذلك أبو معاذ التومني[3].

وهذا القول الذي حكاه الأشعري عن هؤلاء يشبه قول كثيرٍ من الصوفية والسالمية، كأبي طالب المكي وغيره.

فهؤلاء القائلون بأنَّه بذاته في كل مكان على أقوال: منهم من يقول: له قدر، ومنهم من يقول: ليس له غاية ولا نهاية، ومنهم من يقول: هو جسم، ومنهم من يقول: ليس بجسم. ثم من هؤلاء من/ يقول: إنَّه غير متناهٍ من جميع الجوانب، وهو مع ذلك لا يخالط الأشياء، وأيضاً فإنهم إذا قالوا: إنَّه يخالط الأشياء، قالوا: هذا لا يقدح في كماله، كما أنَّ الشعاع لا يقدح فيه أنه فوق الأقذار. ٦/ ٣٠٤

وقول هؤلاء، وإن كان باطلا، كما قد بُيِّن في غير هذا الموضع، فالمقصود أنَّ النفاة الذين يقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه، لا يمكنهم إبطال قول هؤلاء. بل قد يقول القائل: إنَّ قول هؤلاء الحلولية خير من قول أولئك المعطِّلة، الذين يقولون: لا داخل العالم ولا خارجه.

ولهذا قال من قال: «**متكلمة الجهمية لا يعبدون شيئاً، ومتعبِّدة الجهمية يعبدون كل شيء**».

---

(١) عبارات الأشعري هي: (فأما أصحاب زهير الأثري فإن زهيراً كان يقول: إن الله سبحانه..

(٢) مقالات الإسلاميين: ..كما قال: (وجاء ربك بلا كيف).

(٣) في «مقالات الإسلاميين» (١/ ٣٢٦) بعد ذكر قول زهير الأثري، ويتضمن كلامه السابق وأقوالاً أخرى: (ذكر قول أبي معاذ التومني: وأما أبو معاذ التومني فإنه يوافق زهيراً في أكثر أقواله ويخالفه).

ومنهم من يقول هذا تارة وهذا تارة. ومنهم من يقول: هذا اعتقادي، وهذا ذوقي ووجدي.

وإنما يتمكن من إبطال قول هؤلاء كلهم أهلُ السنة المثبتة، الذين يقولون: إنَّه مباين للعالم. فأما بعض هذه الطوائف مع بعضهم فإنهم متناقضون.

فإذا قالوا: لا نسلِّم أنَّه يجب أن يخالط العالم، أو لا نسلم أنَّ في ذلك محذوراً، بل يمكن عدم المخالطة، أو المخالطة، بلا نقص ولا عيب -كان قول هؤلاء من جنس أقوال أولئك، فإنهم أثبتوا ما يحيله العقل.

٦/ ٣٠٥ فإذا قالوا لأولئك: هذا من حكم الوهم لا من حكم العقل، كان/ هذا بمنزلة قول أولئك: إن إحالة موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه من حكم الوهم، فإنهم قد قالوا: إنه حكم في غير المحسوس بحكم المحسوس، فإن لم يكن في الوجود ما لا يمكن الإحساس به بطل قولهم، وإن كان فيه ما لا يمكن الإحساس به، وادَّعى هؤلاء أنَّه غير متناه من جميع الجوانب، هو غير جسم عند بعضهم، وجسم عند آخرين منهم -كان الحكم حينئذ بكونه يكون مخالطاً للعالم، وأن ذلك ممتنع عليه، حكما على غير المحسوس بحكم المحسوس، وهم لا يقبلون هذا الحكم.

ثمَّ إن الكلام هنا من جهة من يقول: إنَّه مشار إليه، ويقول: إنه متناهٍ، وهو مع ذلك جسم، أو ليس بجسم. وإذا قال هؤلاء: كل مشار إليه فهو جسم، كان كقولهم: لو كان فوق العرش لكان مشاراً إليه، ولكان جسماً، وقد نازعهم في ذلك طوائف.

وتبيّن أنَّ قول من قال: هو فوق العرش وليس بجسم، ليس هو أبعد عن العقل، من قول من قال: إنَّه لا داخل العالم ولا خارجه أصلا. فإنَّ هذا أقرب إلى المعدوم من ذلك، وكل ما كان أقرب إلى العدم، كان أبعد عن الوجود الواجب.

فهكذا من قال: يُشار إليه وهو غير متناهٍ ولا يخالط، أو يخالط ولا نقص في ذلك - فقوله ليس أبعد عن العقل من قول أولئك؛ بل نظير قولهم أن يُقال: إنه في كل مكان بذاته، ولا يشار إليه، ولا نهاية له، كما قال بعضهم. / ٣٠٦/٦

فهذه الأقوال حَكَمَ ببطلانها حاكمٌ واحد، فإن رُدَّ حكمه في بعضها رد في سائرها، فهذا جواب هؤلاء.

الوجه الخامس: قول من يقول: لا نسلم أنَّه إذا كان متناهياً من بعض الجهات يلزم ما ذكره من المحذور، وقوله[1]: «**الجانب المتناهي إن وافق غير المتناهي في الماهية صح عليه أن ينقلب غير متناهٍ، وإلاَّ لزم التركيب، فيصح الفصل والوصل، وما كان كذلك احتاج إلى مؤلف يؤلفه**».

قالوا: لا نسلِّم أنَّه يجوز عليه الفصل والوصل والحال هذه، لإمكان أن يكون ذلك الاتصال من لوازم الذات، كقيام الصفات اللازمة لموصوفها، وأيضاً الموافقة في الماهية إنما تقتضي جواز انقلابه غير متناه، إن لم يكن المقدار المعيَّن من لوازم وجوده.

فإن قال: إنَّ كل مختص بقدر فهو ممكن، فهي المقدمة الثانية، وقد تقدم إبطالها، فلا يمكنه حينئذ تقرير المقدمة الأولى إلاَّ بالثانية، فلا يكون قد أقام دليلاً على أنَّه إذا كان متناهيا لزم التناهي من جميع الجوانب، إلاَّ لافتقار الاختصاص إلى مخصص، وهذا: إن كان دليلاً صحيحاً فهو كاف، سواء قُدِّر التناهي من جميع الجوانب أو بعضها، وإن لم يكن صحيحاً بطل كلامه على بطلان تناهيه من جميع الجوانب، ومن بعضها./ ٣٠٧/٦

---

(١) أي قول الرازي، وما يلي هو تلخيص لكلامه السابق وروده، (ص٢٩٩)، وهو في «لباب الأربعين» (ص٣٥).

[الوجه الثالث وجوه الرازي في «لباب الأربعين»]

قال الرازي[1]: **«الوجه الثالث: أنَّه لو كان مشاراً إليه فإن صح عليه[2] الحركة والسكون كان محدثاً لما سبق في مسألة الحدوث، وإلا كان كالزَّمِن المقعد[3]، وهو نقص تعالى عنه»**.

[الرد عليه من وجوه]

فيُقال الاعتراض عليه من وجوه: أحدها: أن يُقال قد تقدم إبطال هؤلاء لدليل الحركة والسكون، كما أبطله الرازي نفسه في كتبه العقلية المحضة، وأبطل كل ما احتجَّ به النفاة، من غير اعتراض على إبطال ذلك. وكذلك أبطله الآمدي والأرموي وغيرهما.

الثاني: قول من يقول: هو مع كونه مشاراً إليه لا يقبل الوصف بالحركة والسكون ولا بضد ذلك، كما يقولون هم: إنه لا يقبل الوصف بالدخول والخروج، والمباينة والمحايثة، ونحو ذلك من المتقابلات.

فإذا قيل لهؤلاء: إثبات مشارٍ إليه لا يقبل ذلك غير معقول.

قالوا: هذا أقرب إلى العقل من إثبات موجود قائم بنفسه لا يُشار إليه.

وهؤلاء إذا قيل لهم: إمَّا أن يكون مبايناً، وإمَّا أن يكون محايثاً.

---

(١) في «لباب الأربعين» (ظ٣٥).

(٢) لباب: ولأنه إن صح عليه .. (ولا توجد عبارة: أنه لو كان مشاراً إليه).

(٣) لباب: وإلا كان المقعد، وسقطت كلمة «كالزمن»، وفي لسان العرب: «والزمانة: العاهة، زَمِنَ يَزْمَنُ زَمَناً وزُمْنة وزمانة، فهو زَمِنٌ، والجمع زَمِنون، وزمين، والجمع زَمْنَى».

قالوا: هذا من عوارض الجسم، فإذا قُدِّر موجود لا يقبل ذلك، لم يوصف بمباينة ولا محايثة، فيقول لهم هؤلاء: كونه موصوفاً بالحركة/ والسكون فرعٌ على قبوله لذلك، فإذا قُدِّر موجود مشار إليه لا يقبل ذلك، لم يوصف بأحدهما. ٦/٣٠٨

ومن الناس من يقول: الحركة من خصائص الجسم. ومنهم من يقول: الحركة يوصف بها ما ليس بجسم، كمن يقول: بإثبات نوع من الحركة للنفس، ويقول: إنها غير جسم. وكذلك قول من قال مثل ذلك في الواجب.

الثالث: أن يُقال: اتصاف المتصف بالحركة والسكون: إما أن يكون صفة كمال أو لا. فإن لم يكن صفة كمال، لم يكن سلب ذلك نقصاً، فلا محذور فيه. وإن كان صفة كمال أمكن اتصافه بذلك فلا محذور فيه.

فإن قيل: هو صفة كمال للجسم دون غيره.

قيل: إما أن نعلم ثبوت موجودٍ غير الجسم، أو لا نعلمه. فإن لم نعلمه لم يمكن إثبات موجود قائم بنفسه: لا تكون الحركة كمالاً، وإن علمنا وجود موجود ليس بجسم، فالعلم بذلك ليس بضروري، بل هو نظري، فلا بد له من دليل.

وحينئذ فإما أن يمكن وجود مشار إليه ليس بجسم، أو لا يمكن، فإن أمكن جاز أن يُشار إلى الباري تعالى، ويكون فوق العرش، وليس بجسم. وإن لم يمكن وجود مشار إليه إلاَّ أن يكون جسماً، فلا بدَّ من دليل يدل على إثبات وجود موجود لا يمكن الإشارة إليه، ولا يكون جسماً. / ٦/٣٠٩

وهذه الوجوه هي أدلة ثبوت ذلك.

فإذا قيل: لو لم يصح عليه الحركة والسكون لكان كالزَمِن، لم يمكن إثبات ذلك إلا إذا ثبت أن كل مشار إليه يقبل الحركة والسكون، وأن كل مشار إليه جسم.

وهذا لا يثبت إلا إذا بَطُلَ قول من يقول: يمكن أن يُشار إليه ولا يكون جسماً، أو يمكن أن يكون فوق العرش ولا يكون جسماً.

وهؤلاء لا يمكن إبطال قولهم إلاَّ إذا بطل قول من يقول بوجود موجود قائم بنفسه لا يُشار إليه، لأنَّه بتقدير صحة قول هؤلاء، يمكن صحة قول أولئك، فإنَّه إذا جاز في العقل إمكان وجود موجود قائم بنفسه لا يُشار إليه ولا يباين غيره ولا يحايثه، أمكن وجود موجود قائم بنفسه، فوق عرشه، لا يُشار إليه، وكان هذا أقرب إلى العقل من ذلك.

فإذا كان إبطال قول هؤلاء مستلزماً لبطلان قول المدَّعِي، لم يبطل قولهم إلا ببطلان قوله. وإذا بطل قوله، كانت الحجة على صحته باطلة.

فتبين أن هذه الحجة يلزم من صحة مقدمتيها بطلان قول المدَّعِي المحتج بها، فلا يمكن الاستدلال بها عليه، وهو المطلوب، فإنها إن صحت استلزمت بطلان دعواه، وإن لم تصح لم يمكن الاستدلال بها على دعواه، فبطلت الدلالة على التقديرين، وهو المطلوب.

الرابع: أن يُقال: كثير من النظَّار يقولون: صحة الحركة ليست/ من خصائص كونه مشاراً إليه، فإنَّ كثيراً من هؤلاء يُجوِّز أن يقوم به ما هو متجدد أو حادث، وإن قال: إنَّه غير مشار إليه، وقد تقدم قول الرازي: «**إنَّ عامة الطوائف يلزمهم القول بحلول الحوادث وإن أنكروا ذلك**» مع أنَّ نفاة العلو من هؤلاء يمنعون جواز الإشارة إليه، كما يقول ذلك من يقوله من الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية وغيرهم، بل المتفلسفة يجوِّزون حلول الحوادث بما ليس بجسم غير الواجب، كما يقولون مثل ذلك في النفس الفلكية والإنسانية. ثمَّ أكثر أهل الكلام من هؤلاء يقولون: إنَّ ذلك الحادث القائم بالواجب تجدد بعد أن لم يكن، فهؤلاء يصفونه بقيام الحوادث به في وقتٍ دون وقت، ومع هذا فلا يجعلونه في حال انتفاء ذلك كالزَّمِن المقعد، فيقول هؤلاء: يمكن أن تقوم

به الحوادث، وهو نوع من الحركة، ولا يكون مشاراً إليه، ولا يكون عند انتفاء ذلك كالزَمِن، فإن سَلَّم أولئك لهم إمكان ذلك بطلت الحجة، وإنْ لم يسلِّموا ذلك لهم، قالوا: هذا أقرب إلى العقل من إثبات موجودٍ قائم بنفسه لا يُشار إليه، وإن كان هذا من حكم الوهم فكذلك الأول، وإلاَّ لزم امتناع موجود قائم بنفسه لا يُشار إليه، وهو المطلوب.

ومما يوضح هذا أنَّ لفظ «الحركة» قد يعني به الانتقال من حيِّز إلى حيز، وقد يعني به ما هو أعم من ذلك، كالحركة في الكيف والكم والوضع، مثل مصير النفس عالمةً وقادرة ومريدة، ومصير الجسم أسود وأحمر، وحلواً وحامضاً، ومثل الاغتذاء والنمو الحاصل في الحيوان والنبات، ومثل حركة الفلك في حيز واحد، فهذه قد تسمَّى حركات، وإن لم يكن قد خرج الجسم فيها من حيز إلى حيز آخر. / ٦/٣١١

وإذا كان لفظ «الحركة» من جنس لفظ «الحدوث» كان البحث عن قيام أحدهما به، كالبحث عن قيام الآخر به. ومعلوم أنَّ كثيراً من النظار يصفونه بذلك، ولا يقولون: هو جسم.

[الوجه الرابع من وجوه الرازي في «لباب الأربعين»]

قال الرازي[1]: «الوجه الرابع: المكان الذي يزعم الخصم[2] حصوله فيه: إن كان موجوداً، وهو منقسم، كان جسماً، ولزم قدم الأجسام لذواته[3]. وأيضاً المكان

---

(١) في «لباب الأربعين» (ظ٣٥).

(٢) الخصم: ساقطة من «لباب».

(٣) لباب: لدوامه فيه.

مستغنٍ[1] في وجوده عن المتمكن لجوازه الخلاء وفاقاً، والباري تعالى عند الخصم يمتنع كونه لا في حيز[2]، فكان مفتقراً إلى الحيز، وكان[3] المكان بالوجوب والإلهية أَوْلى، وإن كان معدوماً استحال حصول الوجود[4] فيه، ولا يلزم علينا كون الجسم في المكان، لأنَّ المعنى منه كونه يمكن الإشارة إلى أحد جوانبه بأنَّه غير الآخر ومتصل به. وهذا المعنى في الباري يوجب التركيب، وتعالى عنه[5]».

[الرد عليه من وجوه]

والجواب عن هذا من وجوه.

٦/ ٣١٢ **أحدها**: أن يُقال: لا نسلم الحصر، بل قد يكون الحيز تارة/ موجوداً، وتارة معدوماً، فإنَّه إذا كان في الأزل وحده، لم يكن معه شيء موجود، فضلاً عن أن يكون في شيء موجود، ثم لما خلق العالم: فإمَّا أن يكون مداخلاً للعالم، وإما أن يكون مبايناً له، وإذا امتنع أن يكون هو نفسه دخل في العالم، أو دخل العالم فيه، وجب أن يكون مبايناً له، وإذا كان مبايناً للعالم، أمكن أن يكون فوق العالم، ويكون ما يسمَّى حينئذ مكاناً أمراً وجودياً، ولا يلزم أن يكون ملازماً له، فلا يلزم قدم المخلوقات، ولا افتقاره إلى شيء منها، بل كان مستغنياً عنها، وما زال مستغنياً عنها وإن كان عالياً عليها، فعلوه على

---

(١) لباب: مستغنى.

(٢) لباب: الحيز.

(٣) لباب: فكان.

(٤) لباب: الموجود.

(٥) لباب: وهذا المعنى في الباري تعالى يوجب التركيب.

العرش وعلى غيره من المخلوقات لا يوجب افتقاره إليه، فإنَّ السماء عالية على الأرض وليست مفتقرة إليها، والهواء عال على الأرض وليس مفتقراً إليها، وكذلك الملائكة عالون على الأرض وليسوا مفتقرين إليها، فإذا كان المخلوق العالي لا يجب أن يكون مفتقراً إلى السافل، فالعلي الأعلى، الخالق لكل شيء، الغني عن كل شيء، أَوْلى أن لا يكون مفتقراً إلى المخلوقات مع علوه عليها.

الوجه الثاني: أن قول القائل: «إنه في مكانٍ» لفظ فيه إجمال وتلبيس. والمثبتون لعلو الله على خلقه لا يحتاجون أن يطلقوا القول بأنه في مكان، بل منهم كثير لا يطلقون ذلك، بل يمنعون منه، لما فيه من الإجمال.

فإذا قال القائل: إنه لو كان في مكان، لم يخل، إما أن يكون المكان موجوداً، أو معدوماً.

قيل له: إذا قيل: إنَّ الشيء في مكان، وفُسِّر المكان بأنه معدوم،/ كان حقيقته أنه وحده، ٦/ ٣١٣ ليس معه غيره، إذ لا يقول عاقل: إنَّه في مكان معدوم، وإنه مع هذا في شيء موجود قد أحاط به، أو كان هو فوقه، أو غير ذلك، إذ هذا كله من صفات الموجودات.

وإذا كان كذلك فقول القائل وإن كان المكان معدوماً استحال حصول الموجود فيه، إنما يلزم لو قُدِّر أنَّ هناك أمراً يكون الواجب فيه، فأما إذا فُسِّر ذلك بأنَّه وحده، ليس معه غيره، امتنع أن يُقال: إنَّه في غيره.

الثالث: أن يُقال: إذا كنتَ أنت -وعامة العقلاء- تقولون: إنَّ الجسم في مكان، ولا يلزم من هذا أن يكون في شيء موجود، لأنَّه يستلزم أبعاداً لا تتناهى، ولا في معدوم، لأنَّ العدم لا يكون فيه شيء- فقولهم أولى بالقبول والجواز.

وأما قوله: «إن المعنى من كون الجسم في المكان، كونه بحيث يمكن الإشارة إلى أحد جوانبه بأنه غير الآخر ومتصل به».

فيُقال له: وبهذا المعنى فسَّرت قولهم بأنك قلت: المعنى من اختصاص الشيء بالجهة والمكان أنه يمكن الإشارة الحسية إليه بأنه هنا أو هناك.

وأمَّا قولهم: هذا المعنى يوجب التركيب في الباري. فهذا هو الحجة الأولى، وقد تقدم جوابها، فإذن هذه الحجة لا تتم إلاَّ بالأولى، فلا تجعل حجة أخرى، وحجة التركيب قد تقدم بيان فسادها.

٦/ ٣١٤ **الرابع**: أن يُقال: لفظ «الحيز» و«المكان» قد يعنى به أمرٌ/ وجودي وأمر عدمي، وقد يُعني بالمكان أمر وجودي، وبالحيز أمر عدمي. ومعلوم أن هؤلاء المثبتين للعلو يقولون: إنه فوق سماواته، على عرشه، بائن من خلقه. وإذا قالوا: أنَّه بائن من جميع المخلوقات، فكل ما يُقدَّر موجوداً من الأمكنة والأحياز فهو من جملة الموجودات، فإذا كان بائناً عنها لم يكن داخلاً فيها، فلا يكون داخلاً في شيء من الأمكنة والأحياز الوجودية على هذا التقدير، ولا يلزم قدم شيءٍ من ذلك على هذا التقدير.

وإذا قالوا: إنَّه فوق العرش، لم يقولوا: إنَّ العرش كان موجوداً معه في الأزل، بل العرش خُلق بعد أن لم يكن، وليس هو داخلاً في العرش، ولا هو مفتقر إلى العرش، بل هو الحامل بقوته للعرش ولحملة العرش، فكيف يلزم على هذا أن يكون معه في الأزل؟ بل كيف يلزم على هذا أن يكون داخلاً في العرش أو مفتقراً إليه؟ وإنما يلزم ما ذكره من لا بدَّ له من شيءٍ مخلوق يحتوي عليه، وهذا ليس قول من يقول: إنَّه بائن عن جميع المخلوقات.

الوجه الخامس: أن يُقال: قوله: «الباري عند الخصم يمتنع كونه لا في حيز» لفظ مجمل، فإن قال: إنه مفتقر عنده إلى حيز وجودي، فهذا لم يقله الخصم، ولا يُعرف أحدٌ[1]

---

(١) في المطبوع (أحداً).

قاله، وإن قاله من لا يُعرف لم يُلتفت إليه. ولا ريب عند المسلمين أن الله تعالى غني عن كل ما سواه، فكيف يُقال: إنه مفتقر إلى حيز عدمي، فالعدم ليس بشيء حتى يُقال: إنَّ الرب مفتقر إليه، أو ليس بمفتقر إليه. / ٦/٣١٥

وإذا فُسِّر الحيز بأمر عدمي، لم يَجُز أن يُقال: إنَّ العدم الذي ليس بشيء أحق بالإلهية من الموجود القائم بنفسه، فعُلم أنَّ هذه الحجة مغلطة محضة، وأن لفظ «الحيز» لفظ مجمل.

وهؤلاء يريدون بالحيز تارةً ما هو موجود، ويريدون به تارة ما هو معدوم. وكذلك لفظ «المكان»، لكن الغالب عليهم أنهم يريدون بالحيز ما هو معدوم، وبالمكان ما هو موجود، ولهذا يقولون: العالم في حيز وليس في مكان.

وإذا كان كذلك، فمن أثبت متحيزاً في حيز عدمي لم يجعل هناك موجوداً غيره، سواء كان ذلك واجباً أو ممكناً. وإذا كان كذلك لم يجب أن يكون هناك ما يجب أن يكون موجوداً معه، فضلاً عن أن يكون هو مفتقراً إليه.

الوجه السادس: أن يُقال: هذه الحجة مبنية على أنَّ كل مُشارٍ إليه مركَّب، وأنَّ ذلك ممتنع في الواجب، فإن أردت بالتركيب أنَّ غيره رَكَّبه، أو أنه يقبل التفريق، ونحو ذلك، لم تسلم الأولى.

وإن عنيت بالتركيب إمكان الإشارة إلى بعضه دون بعض، فللناس هنا جوابان:

أحدهما: قول من يقول: هو فوق العالم وليس بمشار إليه، أو هو مشارٌ إليه، وهو لا يتبعَّض، فيشار إلى بعضه دون بعض، لأنَّ الإشارة إلى البعض دون البعض إنما تُعقل فيما له أبعاض، فإذا قُدِّر مشارٌ إليه لا يتبعَّض، لم يمكن أن يُقال هذا فيه. / ٦/٣١٦

والثاني قول من يقول: يمكن الإشارة إلى بعضه دون بعض، ويقول: التبعيض المنفي عنه، هو مفارقة بعضه لبعض. وأمَّا كونه يُرى بعضه دون بعض، فليس هذا منفياً عنه،

بل هو من لوازم وجوده. وإذا قال الثاني: هذا تركيب، وهو ممتنع، فقد عُرف بطلان هذه الحجة.

الوجه السابع: أن يُقال: إذا كان فوق العرش فلا يخلو: إمَّا أن يلزم أن يكون جسماً أو لا يلزم، فإن لم يلزم بطل مذهب النفي، فإنَّ مدار قولهم على أنَّ العلو يستلزم أن يكون جسماً، فإذا لم يلزم ذلك لم يكن في كونه على العرش محذور. وإن لزم أن يكون جسماً، فإن لازم هذا القول قدم ما يكون جسماً، وحينئذ فقول القائل: إن كان المكان موجوداً كان جسماً ولزم قدم الأجسام لدوامه -لا يكون محذوراً على هذا التقدير، ولا يصح الاستدلال على انتفاء المكان بهذا الاعتبار.

وأمَّا الوجه الثامن: فقوله: «**المكان مستغنٍ في وجوده عن المتمكن، لجواز الخلاء وفاقاً، والباري عند الخصم يمتنع كونه لا في الحيز، فكان مفتقراً إلى الحيز**» يعترض عليه الخصم بأناً لا نسلم أنه على هذا التقدير يكون كل مكان مستغنياً عن المتمكن، فإنَّه لا يقول عاقل إن شيئاً من الممكنات مستغنية عن الواجب الوجود، فإذا جَعَل ما سَمَّى مكاناً من الممكنات المبدعات لله تعالى، لم يجز أن يُقال: هو مستغن عنه.

وأيضاً يُقال: إن عنيت بكون المكان مستغنياً عن المتمكن، أنَّه لا يفتقر إلى كون المتمكن عليه، فهذا مسلَّم، لكنه لا يفيدك، إلا إذا/ قيل: إن المتمكن مفتقر إلى وجود المكان المستغنى عنه، وهذا لم يذكره في التقسيم. ٦/٣١٧

وإن عنيت أنَّه يستلزم استغناءه عن فاعلٍ مبدع، فهذا ليس بلازم على هذا التقدير، فإنَّ الأمكنة كلها مفتقرة إلى فاعل مبدع، وإن استغنت عن متمكن، وإذا كان وجوده مستلزما للحيز على هذا التقدير، لم يكن مفتقراً إلى ما هو مستغنٍ عنه، بل كان وجوده مستلزماً لأمور لازمةٍ له مفتقرة إليه، وذلك لا يوجب أن يكون غيره مستغنياً عنه، ولا

أن يكون مفتقراً إلى ما هو مستغنٍ عنه، كما أن الذات إذا كانت مستلزمة للصفات، لم يجب أن تكون الصفات أحق بالإلهية.

هذا عند من يقول بالصفات، وكذلك من يقول بالأحوال من المسلمين. ومن نفى الجميع كالفلاسفة الدهرية، فعندهم أنَّ وجود الواجب مستلزم لوجود الممكنات، مع أنها هي المفتقرة إليه، وهو مستغن عنها.

ونكتة الاعتراض أنَّه إذا فُرض افتقاره إلى مكان مستغن عنه، فلا ريب أن هذا باطل بالاتفاق، لأنه يلزم أن يكون الخالق فقيراً إلى ما هو مستغن عنه، وهذا ينافي وجوب وجوده. وأما إذا كان ما سمى مكاناً مفتقراً إليه، وهو المبدع الخالق له، لم يكن فيما ذكره ما يبطل ذلك. / ٣١٨/٦

أما إذا قُدِّر أنَّ وجوده لا يستلزم وجود ذلك ولا يشترط فيه ذلك، لكن حصل بحكم الجواز لا بحكم الوجوب، فهذا ظاهر.

وأما إذا قُدِّر أن ذلك لازم له، فغايته أن وجوده مستلزم لما يكون الرب ملزوماً له، وهو مفتقر إلى الرب تعالى، وقد عُرف كلام الناس في مثل هذا.

[الوجه الخامس من وجوه الرازي في «الباب الأربعين»]

قال الرازي[1]: «الوجه الخامس في نفي علوه على الخلق أنَّ الأحياز إن[2] تساوت في تمام الماهية، كان حصوله في بعضها بدلاً عن الآخر جائزاً، فافتقر فيه

---

(١) في «لباب الأربعين» (ظ٣٥)، وسأقابل الكلام التالي عليه بإذن الله.

(٢) لباب: هـ، الأحياز إن .. والأرموي في «لباب الأربعين» يختصر الكلام ويحيل عليه ما قبله، ولكن ابن تيمية يوضح المقصود به.

إلى مرجّح[١]، وإن تخالفت فيها كانت متباينة بالعدد، والماهيـة تختص[٢] بخـواص معيَّنة وصفات معينة، وهي غير متناهية، فقد وُجد في الأزل مع الله[٣] أشياء قائمـة بأنفسها غير متناهية، ولا يرتضيه مسلم».

[الرد عليه من وجوه]

والاعتراض على هذا من وجوه:

أحدها: أن يُقال: الأحياز أمور عدمية كما قد عُرف، فإنهم يقولون: العالم في حيـز، والحيز عندهم عدمي. ولو قال قائل: إنَّ الحيز قد يكون وجوديـاً، فـالمثبتون يقولـون: نحن نقول: إنه فوق العالم وحده، كما كان قبل المخلوقات، وليس هو في حيز وجودي، فإذا/ سمّيت ما هناك حيّزا، كان تسميته للعدم حيزاً، وهو اصطلاحهم. ٦/٣١٩

وحينئذ فالعدم المحض ليس هو أشياء موجودة، حتى يُقال: إنها متماثلة أو مختلفة.

فإن قيل: من الناس من يقول: الحيز جوهر قائم بنفسه لا نهاية له.

قيل: هذا القول إن كان صحيحا ثبت قدم الحيز الوجودي، وحينئذ فتبطـل الحجـة التي مبناها على نفي ذلك. وإن كان باطلاً بطلت الحجة أيضاً كما تقدم، فهي باطلة على تقدير النقيضين، فثبت بطلانها في نفس الأمر.

الوجه الثاني: أن يُقال: لم لا يجوز أن تكون الأحياز متساوية في الماهية؟

---

(١) لباب: فافتقر إلى مرجح.

(٢) لباب: مختصة.

(٣) لباب: مع الله تعالى.

قوله: «حصوله في بعضها بدلاً عن الآخر جائز، فيفتقر إلى مرجِّح».

يُقال له: نعم، وإذا افتقر إلى مرجّح فإنَّه يرجح بعضها بقدرته ومشيئته، كما تُرجح سائر الأمور الجائزة بعضها على بعض، وكما يرجح خلق العالم في بعض الأحياز على بعض، مع إمكان أن يخلقه في حيز آخر، وكما رجَّح ما خلقه بمقدارٍ على مقدار، وصفةٍ على صفةٍ، مع إمكان أن يخلقه على قدر وصفةٍ أخرى.

الوجه الثالث: أن يُقال: ترجح بعض الأحياز على بعض متفق/ عليه بين العقلاء، ٦/ ٣٢٠ سواء قالوا بالفاعل بالاختيار أو بالعلة الموجبة، فإنَّ القائلين بالعلة الموجبة يقولون: إنها اقتضت وجود العالم في هذا الحيز دون غيره. وأمَّا على القول بالفاعل المختار فالأمر ظاهر، وإذا كان ترجيح بعض الأحياز على بعض متفقاً عليه بين العقلاء، لم يكن في ذلك محذور.

وإذا قيل: هذا ترجيح لبعضها على بعض في الممكن.

قيل: فإذا جاز ذلك في الممكن، فهو في الواجب أَوْلى بالجواز، فإنَّ المرجح إن كان موجباً بالذات، فترجيحه لما يتعلق به، أَوْلى من ترجيحه لما يتعلق بغيره، وإن كان فاعلاً بالاختيار، فاختياره لما يتعلق به أَوْلى من اختياره لما يتعلق بغيره.

وإذا قيل: هذا يلزم منه قيام الأمور الاختيارية بذاته.

قيل: قد عُرف أنهم يعترفون بذلك، وهو لازم لعامة العقلاء.

الوجه الرابع: أن يُقال: أهل الإثبات القائلون: بأنَّ الله سبحانه فوق العالم، لهم في جواز الأفعال القائمة بذاته، المتعلقة بمشيئته وقدرته، قولان مشهوران:

أحدهما: قول من يقول: لا يجوز ذلك، كما يقوله ابن كُلاَّب والأشعري ومن اتَّبعهما، من أصحاب أبي حنيفة وأحمد ومالك والشافعي وغيرهم. فهؤلاء يقولون:

استواؤه مفعول له، فَعَله في العرش، ويقولون: إنَّه خلق العالم تحته، من غير أن يحصل منه انتقال وتحوُّل من حيز إلى حيز، ويقولون: إنه خصّص العالم بذلك الحيز بمشيئته وقدرته. / ٦/ ٣٢١

والقول الثاني: قول من يقول: إنه يفعل أفعالاً قائمة بنفسه باختياره ومشيئته، كما وصف نفسه في القرآن بالاستواء إلى السماء وعلى العرش، وبالإتيان والمجيء، وطيّ السموات بيمينه، وغير ذلك، مما هو قول أئمة أهل الحديث، وكثير من أهل الكلام، ومن وافقهم من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، فهؤلاء يقولون: إنَّ ما يحصل من الترجيح لبعض الأحياز على بعضٍ بأفعاله القائمة بنفسه هو بمشيئته وقدرته. فحصل الجواب عن هذا على قول الطائفتين جميعا.

الوجه الخامس: أن يُقال: الحيز: إمَّا أن يُقال: إنَّه موجود، وإما أن يُقال: إنَّه معدوم.

فإن قيل: هو معدوم، لم يلزم أن يكون مع الله في الأزل شيء موجود.

وإن قيل: هو موجود، فإمَّا أن يكون وجوده في الأزل ممتنعاً، وإما أن يكون ممكناً. فإن كان ممتنعاً تعيّن القسم الأول، وهو أن الأحياز متماثله في تمام الماهية، فإنَّ العدم المحض لا يتميز فيه شيء عن شيء. وحينئذ فالتخصيص المفتقر إلى المرجّح يحصل: إمَّا بقدرته ومشيئته، على قول المسلمين وجمهور الخلق، وإمَّا بالذات، عند من يجوِّز نظير ذلك. وإن كان وجوده في الأزل ممكناً، فلا محذور فيه، فبطل انتفاء اللازم.

الوجه السادس: أن يُقال: التقسيم المذكور غير حاصر، وذلك لأنَّ الأحياز: إمَّا أن تكون متماثلة، وإما أن تكون مختلفة، وعلى التقديرين: فإمَّا أن تكون متناهية. وإما أن تكون غير متناهية فإن كان/ وجود أحياز وجودية غير متناهية ممتنعاً، بطل هذا ٦/ ٣٢٢ التقسيم، ولم يلزم بطلان غيره، وكذلك أي قسم بَطُل، لم يلزم بطلان غيره، وذلك لأنَّ

هؤلاء النفاة: منهم من يقول بثبوت أحياز قديمة: إما بنفسها، وإما بغيرها، كما تقول طائفة منهم بأنَّ القدماء خمسة: الواجب بنفسه، والحيز الذي هو الخلاء، والدهر، والمادة، والنفس. ويقول آخرون منهم: بثبوت أبعاد لا نهاية لها، وإن لم يقولوا بغير ذلك.

وما يذكر من هذه الأقوال ونحوها -وإن قيل: إنه باطل- فالقائلون بغير ذلك بهذه الأقوال هم المعارضون لنصوص الكتاب والسنة، وهم الذين يدعون أن معهم عقليات برهانية تنافي ذلك، فإذا خُوطبوا على موجب أصولهم، وبُيِّن أنَّه ليس في العقليات ما ينافي النصوص الإلهية على كلِّ مذهب، كان هذا من تمام نصر الله لرسوله، وإظهار لنوره.

الوجه السابع: أن يُقال: مقدمات هذه الحجة ليست برهانية، فإنَّه على تقدير تماثل الأحياز إنما يلزم الافتقار إلى المرجِّح، وهذا غير ممتنع. وأمَّا على التقدير الثاني، فيلزم ثبوت أحياز مختلفة. أما كونها غير متناهية، فذلك غير لازم.

وحينئذ فيُقال: إذا قُدِّر أنَّ هذه الأحياز مفتقرة إليه، ممكنة بنفسها واجبة به، أمكن أن يُقال فيها ما يقوله من يجوِّز أن يكون معه ما هو من لوازم ذاته، كما عُرف من مذاهب الطوائف. ويُقال على وجه التقسيم: إن امتنع أن يكون معه ما هو من لوازم ذاته، تعيَّن القسم الأول وإلاَّ جاز الثاني. / ٦/ ٣٢٣

والمقصود بيان فساد أمثال هذا الكلام بالحجج العقلية المحضة، فإنَّ هؤلاء النفاة يستعينون على معارضة النصوص الإلهية بأقوال الفلاسفة وغيرها، المخالفة لدين المرسلين، فإذا احتُج لنصر النصوص الإلهية بما هو من هذا الجنس، كان ذلك خيراً من فعلهم.

الوجه الثامن: أن يُقال: الأحياز: إن كانت عدمية، لم يكن في ذلك محذور، سواء كانت متماثلة أو مختلفة، فإنَّ ثبوت أعدام غير متناهية في الأزل غير محذور، والمثبت لا يقول: إنَّه يفتقر إلى حيِّز وجودي منفصل عنه، فإنَّ هذا ليس هو معروفاً من أقوال المثبتين. وإن قُدِّر قائل يقوله أمكنه أن يقول: هذا من لوازم ذاته، وحينئذ فإنْ جاز أن يلزمه أمرٌ وجودي كان هذا ممكناً، وإلاَّ تعيَّن قول من يجعل الحيِّز عدميا، فعُلم أنَّه لا حجة فيما ذكره.

الوجه التاسع: أنَّ من المسلمين من يقول: قد قامت به في الأزل معاني لا نهاية لها، كعلوم لا نهاية لها، وكلماتٍ لا نهاية لها، وإرادات لا نهاية لها، ونحو ذلك. ومنَ الناس من يقول بثبوت أبعاد لا نهاية لها، وحينئذ فإن كان علوه على العالم ممكناً بدون ثبوت أحياز قديمة، مختلفة غير متناهية، لم يضرهم بطلان هذا اللازم.

وإن قيل: إنَّ ذلك يستلزم هذا القول، كان نفيه محتاجاً إلى دليل، وهو لم يذكر على نفيه، وإنما قنع بحجة مسلَّمة، وهي أنَّ المسلمين ليس فيهم من يرتضي أنْ يوجد معه في الأزل أشياء موجودة/ قائمة بأنفسها غير متناهية، ومعلوم أنَّ هذا لا يرتضيه المسلمون ٦/ ٣٢٤ من أهل الإثبات وغيرهم، لاعتقادهم أنَّ ذلك ليس من لوازم قولهم، فإذا قُدِّر أنَّه من لوازم قولهم، احتاج نفيه إلى دليل، ولا يجوز أن يُحتج على ذلك بالسمع، لأنَّ السمع الدال على علو الله على خلقه أظهر وأكثر وأَبْيَن مما يدل على مثل هذا، فإن المحتج إذا احتج بمثل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر:٦٢]، و: ﴿رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢﴾ [الفاتحة:٢] **ونحو ذلك، لم يدل إلا على أن الأحياز** الموجودة مخلوقة لله، وهو ربها، وهذا لا ينازع فيه مسلم، لكن الاستدلال بالسمع على قدم شيء من ذلك أضعف من الاستدلال على أنَّ الله تعالى ليس فوق العالمين، فلا يمكن دفع أقوى الدلالتين بأضعفهما.

الوجه العاشر: أن يُقال: هذا الرازي وأمثاله يدَّعون أنَّه ليس في السمع ما يصرِّح بأنَّ الله كان وحده، ثمَّ ابتدأ إحداث الأشياء من العدم، بل يقولون بما هو أبلغ من ذلك، كما يذكر مثل ذلك في كتاب «المطالب العالية» وغير ذلك من كتبه.

وأمَّا النصوص الكثيرة الدالة على علو الله على خلقه، فلا ينازعون في كثرتها، وظهور دلالتها، ولا يدَّعون أنَّه عارضها نصوص سمعية تدفع موجبها، وإنَّما يدَّعون أنَّه عارضها العقل.

وإذا كان الأمر كذلك، لم يجز أن يُدفع موجب النصوص الكثيرة الدالَّة على أن الله فوق بأدلة سمعية، ليست في الظهور والكثرة بمنزلتها،/ بل إذا قُدِّر تعارض الأدلة ٦/ ٣٢٥ السمعية كان الترجيح مع الأكثر الأقوى دلالة بلا ريب، فعُلم أنَّه لا يجوز دفع موجب نصوص العلو بالمقدمة التي أثبتها بالسمع.

والمقدمة السمعية: إما نص أو إجماع، ولا نص في المسألة. وأمَّا الإجماع فهو يقول: إنَّه لا يمكن العلم بإجماع من بعد الصحابة. ومعلوم أنَّه ليس عن الصحابة، بل ولا التابعين، ولا الأئمة المشهورين، ما يقرِّر مطلوبه، بل النقول المتواترة عنهم توافق إثبات العلو لا نفيه.

وأيضاً فالإجماع عنده دليل ظني.

ومعلوم أنَّ النصوص الدالة على العلو أكثر وأقوى دلالة من النصوص الدالة على كون الإجماع حجة، فكيف يجوز أن تدفع النصوص الكثيرة البيِّنة الدلالة، بنصوص دونها في الظهور والكثرة.

وبالجملة من بنى كونه تعالى ليس على العرش على مقدمة سمعية، فقوله في غاية الضعف كيفما احتج، سواء ادّعاها نصية أو إجماعية، مع أنَّ قوله أيضاً في غاية الفساد في

العقل عند من خبر حقائق الأدلة العقلية، فقوله فاسد في صحيح المنقول وصريح المعقول، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

[الوجه السادس من وجوه الرازي في «لباب الأربعين»]

قال الرازي[1]: «الوجه السادس العالم كرة، فإن الكسوف القمري يُرى في البلاد الشرقية في أول الليل، وفي البلاد الغربية في/ آخره، فلو كان الله في جهة فوق لكان أسفل بالنسبة إلى سكان الوجه الآخر، وأنَّه باطل». ٦/٣٢٦

[الرد عليه من وجوه]

والاعتراض على هذا من وجوه:

أحدها: أن يُقال: القائلون بأنَّ العالم كرة يقولون: إنَّ المحيط هو الأعلى، وإن المركز الذي هو جوف الأرض هو الأسفل، ويقولون: إنَّ السماء عالية على الأرض من جميع الجهات، والأرض تحتها من جميع الجهات، ويقولون: إنَّ الجهات قسمان: حقيقية، وإضافية. فالحقيقية جهتان: وهما العلو والسفل، فالأفلاك وما فوقها هو العالي مطلقاً، وما في جوفها هو السافل مطلقا.

وأمَّا الإضافية فهي بالنسبة إلى الحيوان، فما حاذى رأسه كان فوقه، وما حاذى رجليه كان تحته، وما حاذى جهته اليمنى كان عن يمينه، وما حاذى اليسرى كان عن يساره، وما كان قُدَّامه كان أمامه، وما كان خلفه كان وراءه.

---

(١) في «لباب الأربعين» (ظ٣٥) والكلام التالي يلي كلامه السابق في الوجه الخامس مباشرة.

وقالوا: هذه الجهات تتبدل، فإنَّ ما كان علوًّا له قد يصير سفلا له، كالسقف مثلا: يكون تارة فوقه، وتارة تحته، وعلى هذا التقدير فإذا عُلِّق رجل جعلت رجلاء إلى السماء ورأسه إلى الأرض، أو مشت نملة تحت سقف: رجلاها إلى السقف، وظهرها إلى الأرض، كان هذا/ الحيوان باعتبار الجهة الحقيقية، السماء فوقه، والأرض تحته، لم يتغير ٦/٣٢٧ الحكم. وأمَّا باعتبار الإضافة إلى رأسه ورجليه، فيُقال: إن السماء والأرض فوقه.

وإذا كان كذلك، فالملائكة الذين في الأفلاك من جميع الجوانب -هم باعتبار الحقيقة كلهم فوق الأرض، وليس بعضهم تحت بعض، ولا هم تحت شيء من الأرض، أي الذين في ناحية الشمال ليسوا تحت الذين في ناحية الجنوب، وكذلك من كان في ناحية برج السرطان ليس تحت من كان في ناحية برج العقرب، وإن كان بعض جوانب السماء تلي رؤوسنا تارة وأرجلنا أخرى، وإن كان فلك الشمس فوق القمر. وكذلك السحاب وطير الهواء، هو من جميع الجوانب فوق الأرض وتحت السماء، ليس شيء منه تحت الأرض، ولا مَنْ في هذا الجانب تحت مَنْ في هذا الجانب. وكذلك ما على ظهر الأرض من الجبال والنبات والحيوان والأناسيِّ وغيرهم، هم من جميع جوانب الأرض فوقها، وهم تحت السماء، وليس أهل هذه الناحية تحت أهل هذه الناحية، ولا أحد منهم تحت الأرض ولا فوق السماء ألبتة. فكيف تكون السماء تحت الأرض، أو يكون مَنْ هو فوق السماء تحت الأرض؟ ولو كان شيء منهم تحت الأرض، للزم أن يكون كل منهم تحت الأرض وفوقها، ولزم أن تكون كل من الملائكة وطير الهواء وحيتان الماء ودواب الأرض فوق الأرض وتحت الأرض، ويلزم أن يكون كل شيء فوق ما يقابله وتحته، ولزم أن يكون كل من جانبي/ السماء فوق الآخر وتحت الأرض[1] وأن يكون العرش- ٦/٣٢٨

(١) في الأصل: فوق الآخر وتحت، وزدت كلمة (الأرض) ليستقيم الكلام. (رشاد).

إذا كان محيطا بالعالم- تحت السماء وتحت الأرض، مع أنه فوق السماء وفوق الأرض، ولزم أن تكون الجنة تحت الأرض وتحت جهنم، مع أنها فوق السموات وفوق الأرض وفوق جهنم، ولزم أن يكون أهل علّيين تحت أهل سجّين مع أنهم فوقهم.

فإذا كانت هذه اللوازم وأمثالها باطلة، باتفاق أهل العقل والإيمان، عُلِمَ أنَّه لا يلزم من كَوْن الخالق فوق السموات أن يكون تحت شيء من المخلوقات، وكان من احتجَّ بمثل هذه الحجة إنما احتج بالخيال الباطل الذي لا حقيقة له، مع دعواه أنَّه من البراهين العقلية، فإن كان يتصور حقيقة الأمر فهو معاند جاحد محتج بما يعلم أنه باطل، وإن كان لم يتصور حقيقة الأمر، فهو من أجهل الناس بهذه الأمور العقلية، التي هي موافقة لما أخبرت به الرسل، وهو يزعم أنها تناقض الأدلة السمعية، فهو كما قيل:

فإن كنت لا تدري فتلك مصيبة وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم

الوجه الثاني: أن يُقال: هب أناَّ لا نأخذ بما يقوله هؤلاء، أليس من المعلوم عند جميع الناس أن السموات فوق الأرض، والهواء فوق الأرض والسحاب والطير فوق الأرض، والحيتان والدواب والشجر فوق الأرض، والملائكة الذين في السموات فوق الأرض وأهل عليين فوق أهل سجّين، والعرش أعلى المخلوقات؟ / ٦/ ٣٢٩

كما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: إذا سألتم الله الجنة فسلوه الفردوس، فإنه أعلى الجنة، وأوسط الجنة، وسقفه عرش الرحمن.

وهذه الأمور بعضها متفق عليه عند جميع العقلاء، وما لم يعرفه جميع العقلاء فهو معلوم عند من يقول به، ولم يقل أحد من العقلاء: إنَّ هذه الأمور تحت الأرض وسكانها. وعلم العقلاء بذلك أظهر من علمهم بكرية الأفلاك، لو قُدِّر أن ذلك معارض لهذا، فكيف إذا لم يعارضه!؟

وإذا كانت المخلوقات التي في الأفلاك والهواء والأرض لا يلزم من علوها على ما تحتها أن تكون تحت ما في الجانب الآخر من العالم، فالعلي الأعلى -سبحانه- أَوْلى أن لا يلزم من علوه على العالم أن يكون تحت شيء منه.

الوجه الثالث: أن يُقال: هذه الحجة: إمَّا أن تكون سمعية، وإما أن تكون عقلية. ومن المعلوم أنها ليست سمعية، ولو كانت سمعية لكانت السمعيات التي تدلُّ على علو الله تعالى أنصّ وأكثر وأظهر على ما لا يخفى على مسلم. وإن كانت عقلية فلا بدَّ من بيان مقدماتها بالعقل. وهو لم يذكر إلا قوله: «فإن كان الله في جهة فوق لكان أسفل بالنسبة إلى / سكان الوجه الآخر من الأرض، وأنَّه باطل». فذكر مقدمتين لم يدل ٦/ ٣٣٠ عليهما: لزوم كونه أسفل بالنسبة إلى بعض المخلوقات، وبطلان هذا اللازم. والمنازع ينازع في كل من المقدمتين، فلا يسلِّم لزوم السفول، وإن سلَّم لزومه فلا بد من دليل عقلي ينفي به ذلك، وهو لم يذكر على ذلك دليلاً.

ولا يجوز أن يُقال: هذا يوجب النقص، وهو منزَّه عنه لوجهين:

أحدهما: أنَّ المثبت لا يسلِّم أنَّ هذا نقص، ألا ترى أنَّ الأفلاك موصوفة بالعلو على الأرض مع لزوم ما ذكر من السفول تحت سكان الوجه الآخر وليس ذلك نقصاً فيها؟ وكذلك كل ما يوصف بالعلو على ما تحته، مثل الهواء والسحاب والطير والحيوان والنبات والجبال والمعدن، ومثل الملائكة والجنة والعرش، وغير ذلك، فإذا كانت المخلوقات العالية أشرف في النفوس من المخلوقات السافلة، ولم يكن ما ذكره من هذا السفول الإضافي مانعاً من هذا الشرف والرتبة، ولا يوجب ذلك نقصاً- عُلم أنَّ هذا ليس بنقص.

فإن قيل: الناحية الأخرى ليس فيها حيوان ونبات ومعادن وجبال، وإنما فيها مـاء، وكذلك السحاب والمطر قد يمنع كونه فيها.

قيل: هذا لا يضرنا، فإنَّا نعلم أنَّ الكواكب والشمس والقمر فوق الأرض مطلقـاً، وعلوها على الأرض ليس بنقص فيها، وإن قُدِّر ما تخيلوه في السفول، وكذلك إذا قُدِّر هناك مثل ما في هذا الوجه، ولو/ كان ما هناك سافلاً، للزم أن تكون الشمس والقمـر والسموات إذا ظهرت علينا تحت ذلك الجانب من الأرض، وتحت ما هناك، ولزم أنـه لا تزال الأفلاك تحت الكواكب، والشمس والقمر تحت الأرض، وهذا في غاية الفساد. ٦/ ٣٣١

ومن العجب أنَّ هؤلاء النفاة يعتمدون في إبطال كتاب الله، وسنة أنبيائـه ورسـله، وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها، وما فطر الله عليه عباده، وجعلهم مـضطرين إليـه عند قصده ودعائه، ونصب عليه البراهين العقلية الضرورية، على مثل هذه الحجة التي لا يعتمدون فيها إلاَّ على مجرد خيال ووهم باطل، مع دعواهم أنهم هم الذين يقولـون بموجب العقل، ويدفعون موجب الوهم والخيال.

وكل من له معرفة يعلم أن قول القائل: إنَّ الشمس والقمر والكواكـب الـدائرة في الفلك هي بالليل تحت الأرض، وهو من حكم الوهم الفاسد، والخيال الباطل، لـيس له حقيقة في الخارج، فيريدون بهذا الوهم والخيال الفاسد أن يبطلـوا صريـح المعقـول وصحيح المنقول في أعظم الأصول، ويحولوا بين القلوب وقصد خالقها وعبادته بمثل هذا الوهم والخيال الفاسد، الملتبس على من لا يفهم حقيقة قولهم.

الوجه الثاني: أن يُقال: أنتم تقولون: لم يقم دليل عقـلي عـلى نفـي الـنقص عـن الله تعالى، كما ذكر ذلك الرازي متلقياً له عن أبي المعالي وأمثاله، وإنما ينفون النقص بالأدلة السمعية، وعمدتهم فيه على/ الإجماع، وهو ظني عنده، والنصوص الدالـة عليـه دون النصوص الدالة على العلو في الكثرة والقوة. ٦/ ٣٣٢

وإذا كان كذلك، وكان علو الله تعالى على خلقه ثابتاً بالسمع، كان السمع مثبتاً لما نفيتموه، لا نافياً له، ولم يكن في السمع ما ينفي هذا المعنى وإن سميتموه نقصاً، فإنَّه إذا كان عمدتهم الإجماع، فلا إجماع في موارد النزاع، ولا يجوز الاحتجاج بإجماع في معارضة النصوص الخبرية بلا ريب، فإن ذلك يستلزم انعقاد الإجماع على مخالفة النصوص، وذلك ممتنع في الخبريات وإنما يدَّعيه من يدَّعيه في الشرعيات، ويقولون: نحن نستدلُّ بالإجماع على أنَّ النص منسوخ.

الوجه الرابع[1]: أن يُقال: إذا قدَّرنا موجودين أحدهما عظيم كبير، أعظم من السموات والأرض، بحيث يمكنه أن يحيط بذلك كله ويحتوي عليه، وآخر لا يُشار إليه، وليس هو داخل العالم ولا خارجه، كان من المعلوم بالضرورة أنَّ الأول أكمل وأعظم.

فإذا قال القائل: هذه العظمة تقتضي، إذا كان محيطاً بالعالم، أن يكون تحت شيء منه، كان من المعلوم أنَّ وصف ذاك له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا يُشار إليه، ولا يصعد إليه شيء، ولا ينزل منه شيء، ولا يحيط بشيء، ولا يوصف بأنه عظيم كبير في نفسه، ولا أنه/ ليس بعظيم كبير في نفسه- أعظم نقصاً من وصفه بإحاطة ما يستلزم إحاطته بجميع الموجودات. ٦/ ٣٣٣

الوجه الخامس: أن يُقال: هب أن العالم كري، فلمَ قلت: إنه إذا كان فوق العالم يلزم أن يكون تحت بعضه، فإنَّ هذا إنما يلزم إذا قُدِّر أنه محيط بالعالم كله من جميع الجهات، فأمَّا إذا قُدِّر أنه فوق العالم من هذه الجهة التي عليها الحيوان والنبات والمعدن،

---

(١) هذا الوجه الرابع يتبع الوجه الثالث: الذي بدأ (٦/ ٣٣٠)، أما الوجهان الأول والثاني اللذان وردا من قبل فهما وجهان فرعيان. (رشاد).

لم يلزم أن يكون تحت العالم من تلك الجهة، فلو فرضنا مخلوقين أحدهما مُدَوَّر، والآخر فوق المدور، ليس محيطاً به، كما يجعل الإنسان تحت قدمه حمصة أو بندقة، لم يلزم أن يكون الذي فوق المدور تحت المدور بوجه من الوجوه، وإذا قيل: المحيط بالمدور، كالفلك التاسع المحيط بالأرض، هو العالي من كل جانب.

قيل: هو العالي بالنسبة إلى ما في جوف المدور، وأمَّا بالنسبة إلى ما فوق المدور فلا، بل المحيط وما في جوفه تحت ذلك الفوقاني مطلقاً، كما أن الحمصة والبندقة تحت الرجل الموضوعة عليها.

ومما يوضح ذلك أنَّ مركز الفلك هو السفل المطلق للفلك، والفلك من كل جانب عالٍ عليه، فإذا قُدِّر فوق الفلك من الجانب الذي يلي الجانب الذي عليه الأنام ما هو أعلى من الفلك من هذا الجانب وليس محيطاً به، ولا مركز العال مركزاً له- امتنع أن يكون هذا تحت شيء من العالم، بل هو قطعاً فوق الأفلاك من هذا الجانب، وليس تحتها من ذلك الجانب، فيلزم أنْ يكون هو فوقها لا تحتها. / ٦/ ٣٣٤

وإذا قال القائل: هذا كما لا يوصف بالسفول، فهو لا يوصف أيضاً بالعلو، فإنَّ العالي المطلق هو المحيط، إذا ليس إلاَّ المحيط والمركز، وهذا إذا لم يكن محيطاً لم يكن عاليا.

قيل: عن هذا جوابان: أحدهما: أنَّه على هذا التقدير إذا كان محيطاً لم يكن سافلاً ألبتة، بل يكون عالياً، وعلى هذا فإن كان هو الظاهر الذي ليس فوقه شيء، وهو الباطن الذي ليس دونه شيء، ولو أدلى المدلي بجبلٍ لهبط عليه -كان محيطاً بالعالم عالياً عليه مطلقاً، ولم يلزم من ذلك أن يكون فلكاً ولا مشابها للفلك، فإنَّ الواحد من المخلوقات تحيط قبضته بما في يده من جميع جوانبها، وليس شكلها شكل يده، بل ولا شكل يده شكلها.

وذكر أنَّ بعض الشيوخ سئل عن كون الرب عالياً محيطاً بالعالم ممسكاً له، فقال: بعض مخلوقاته كالباشق مثلا يقبض بيده حمصة، فيكون فوقها محيطاً بها ممسكا لها، فإذا كان هذا لا يمتنع في بعض مخلوقاته، فكيف يكون ممتنعاً في حقه؟

الثاني: أنه إذا قُدِّر أنَّه عال وليس بمحيط، لم يلزم أن يكون له مركز، ولا أن يكون مركز العالم مركزاً له، وأن يكون المركز هو السفل بالنسبة إليه، وأن يكون العالي هو المحيط بالنسبة إليه، بل ذلك إنما يلزم في المحيط والمحاط به، فالمركز من المحيط كالنقطة من الدائرة، فإذا قُدِّر ما ليس بدائرة ولا هو كرة، لم يكن له مركز كنقطة الدائرة. ولهذا لو/ قُدِّر أن السموات ليست محيطة بالأرض لم يكن لها مركز، مع تقدير الكرة ٦/ ٣٣٥ المستديرة، فلا بدَّ لها من نقطة في وسطها هو المركز، وأما ما ليس بمستدير ولا هو كرة فليس مركز الكرة -وهو النقطة التي وسطها- مركزاً له، سواء جُعل فوق المستدير أو تحته، فلا يمتنع أن يكون شيء فوق المستدير وتحته إذا لم يكن مستديراً، ولا يكون مع هذا مشاركاً للمستدير في أنَّ النقطة لتي هي المحيطة مركزاً له، بل المركز نسبته إلى جميع جهات المحيط واحدة، وليست نسبته إلى ما فوق المحيط أو تحته -إذا قُدِّر أنَّ فوقه شيء أو تحته شيء ليس بمستدير- نسبة واحدة، بل يكون المركز مع المحيط تحت هذا الشيء المعين الذي ليس بمستدير، كما قد يمكن أن يكون فوق شيء آخر، فالمركز بالنسبة إلى المحيط تحته، والمحيط فوقه وأمَّا ما يُقدَّر فوق المحيط فهو عال على الجميع قطعاً، ويمتنع أن يُقال: إنَّه ليس فوق المحيط، فإنَّه معلوم بصريح العقل أن الهواء فوق الأرض، والسماء فوق الأرض، وهذا معلوم قبل أن يُعلم كون السماء محيطة بالأرض، بل الإحاطة قد يُظن أنها مناقضة للعلو، لا يقول أحد: إنَّ العلم بالعلو موقوف على العلم بها، ولا إنَّ العلو مشروط بها، فإن الطير فوق الأرض وليس محيطاً بها،

والسحاب فوق الأرض وليس محيطاً بها، وكل جزء من أجزاء الفلك هو فوق الأرض وليس محيطاً بها، فتبين أنَّ العلو معنى معقول، مع أنَّه لا يُشترط فيه الإحاطة، وإن كانت الإحاطة لا تناقضه. / ٣٣٦/٦

وهؤلاء النفاة حائرون: تارة ويجعلون الإحاطة مناقضة للعلو، وتارة يجعلونها شرطاً في العلو لازمة له. ونحن قد بيَّنا خطأهم في هذا وهذا، فلا هي مناقضة له، ولا هي منافية له.

ولهذا كان الناس يعلمون أنَّ السماء فوق الأرض، والسحاب فوق الأرض، قبل أن يخطر بقلوبهم أنها محيطة بالأرض.

وكذلك يعلمون أنَّ الله فوق العالم، وإن لم يعلموا أنَّه محيط به، وإذا علموا أنه محيط لم يمنع ذلك علمهم بأنَّه فوقه.

فتبين أنه ليس من شرط العلم بكون الشيء عالياً أن يُعلم أنَّه محيط، ولو كانت الإحاطة شرطاً في العلم، امتنع العلم بالمشروط دون شرطه، ولكن لما كان في نفس الأمر الأفلاك عالية محيطة، كانت الإحاطة والعلو متلازمين في هذا -محال، فإن قُدِّر أن كل عالٍ فهو محيط، كان العلو والإحاطة متلازمين، وإن قُدِّر وجود موجود عالٍ ليس بمحيط، لم تكن الإحاطة لازمة للعلو.

فقد تبيَّن أنه بتقدير أنْ يكون الرب عالياً ليس بمحيط فهو عال، وبتقدير أن يكون عالياً محيطاً فهو عال، فثبت علوه على التقديرين، وهو المطلوب. وإذا كان هذا معقولاً في مخلوقين، ففي الخالق بطريق الأَوْلى.

وقد قررت هذا على وجه آخر بأن يُقال: فإن قيل: المحيط لا يتميز منه جانب دون جانب بكونه فوقاً وسفلاً، فلا يمكن إذا قُدِّر شيء/ خارجاً عنه أن يُقال: هو فوقه إلاَّ ٣٣٧/٦

كما يُقال: هو سفله، وحينئذ ففرض شيء خارجاً عن المدور المحيط مع كونه فوقه، جمع بين الضدين.

قيل: الجواب عن هذا من وجوه:

أحدها: أنَّ هذا الكلام إن كان صحيحاً لزم بطلان حجتكم، وإن لم يكن صحيحاً لازم بطلانها، فثبت بطلانها على تقدير النقيضين، فيلزم بطلانها في نفس الأمر، لأنَّ الحق في نفس الأمر لا يخلو عن النقيضين.

بيان ذلك أنَّ المحيط إما أن يصح أن يُقال: إنَّ بعضه عالٍ وبعضه سافل، وإما أن لا يصح، فإن لم يصح بطل أن يكون الخارج عنه تحت شيء من العالم، بل إذا قُدِّر أنَّه يحيط به، ولو بقبضته له، لزم أن يكون عالياً عليه مطلقا، ولم يكن سافلاً تحت شيء من العالم، وإن صحَّ أن يكون بعضه عالياً وبعضه سافلا، أمكن أن يكون مبايناً للعالم من الجهة العالية، فيكون عالياً عليه.

وإن قيل: بل المحيط إذا حاذى رؤوسنا كان عالياً، وإذا حاذى أرجلنا كان سافلاً، فلا يزال بعضه عالياً وبعضه سافلاً.

قيل: فعلى هذا التقدير يكون العالي ما كان فوق رؤوسنا، وحينئذ فإذا كان مبايناً للعالم من جهة رؤوسنا دون أرجلنا، لم يزل عالياً علينا دائماً، وهو المطلوب.

الوجه الثاني: أن يُقال: هب أنه محيط بالعالم وفوقه من/ جميع الجهات، فإنما يلزم ما ٣٣٨/٦ ذكرت أن لو كان من جنس فلك من الأفلاك، فإنَّ المتخيل قد يتوهم أنَّ ما استدار وأحاط بالأفلاك، كان تحت بعض العالم من بعض الجهات.

ومن المعلوم أنَّ الله تعالى ليس مثل فلك من الأفلاك، ولا يلزم إذا كان فوق العالم ومحيطاً به أن يكون مثل فلك، فإنَّه العظيم الذي لا أعظم منه.

وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر:٦٧].

وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ من غير وجه ما يوافق ذلك، مثل حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: يقبض الله الأرض، ويطوي السموات بيمينه، ثم يهزهن، ثم يقول: أنا الملك أين ملوك الأرض؟ وفي رواية -:إنها تكون بيده مثل الكرة في يد الصبيان. وروي ما هو أقل من ذلك[١].

والمقصود أنه إذا كان الله أعظم وأكبر وأجل من أن يُقدِّر العباد قدره، أو تدركه أبصارهم، أو يحيطون به علماً، وأمكن أن تكون السموات والأرض في قبضته لم يجب -والحال هذه- أن يكون تحت العالم، أو تحت شيء منه، فإنَّ الواحد من الآدميين إذا قبض قبضة أو بندقة أو حمصة أو حبة خردل، وأحاط بها بغير ذلك، لم يجز أن يُقال: إن أحد جانبيها فوقه، لكون يده لما أحاطت بها كان منها/ الجانب الأسفل يلي يده من جهة سفلها، ولو قُدِّر من جعلها فوق بعضه بهذا الاعتبار، لم يكن هذا صفة نقص بل صفة كمال. ٦/ ٣٣٩

وكذلك أمثال ذلك من إحاطة المخلوق ببعض المخلوقات، كإحاطة الإنسان بما في جوفه، وإحاطة البيت بما فيه، وإحاطة السماء بما فيها من الشمس والقمر والكواكب، فإذا كانت هذه المحيطات لا يجوز أن يُقال: إنها تحت المحاط، وأنَّ ذلك نقص، مع كون المحيط يحيط به غيره، فالعلي الأعلى المحيط بكل شيء، الذي تكون الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه، كيف يجب أن يكون تحت شيء مما هو عالٍ عليه أو محيط به، ويكون ذلك نقصاً ممتنعا؟!

---

(١) الحديث سبق تخريجه في (ج٢/ ١٤٠، ٤/ ١٧، ٥٨، ٥/ ٧٩-٨٠).

وقد ذُكر أنَّ بعض المشايخ سئل عن تقريب ذلك إلى العقل، فقال للسائل: إذا كان باشق كبير، وقد أمسك برجله حمصة أليس يكون ممسكاً لها في حال طيرانه، وهو فوقها ومحيط بها؟ فإذا كان مثل هذا ممكنا في المخلوق، فكيف يتعذر في الخالق؟

[بقية كلام الرازي في «لباب الأربعين»]

قال الرازي[١]: «واحتج الخصم بالعلم الضروري بأنَّ كل[٢] موجودَيْن فإن أحدهما سارٍ في الآخر أو مباين عنه في الجهة[٣]». / ٦/ ٣٤٠

قال[٤]: «والجواب أنَّ دعوى الضرورة قد سبق بطلانها وبقي القسم الثالث فهذه المقدمة توجب الدَّوْر لتوقف ثبوتها على نفيها[٥]».

---

(١) في «لباب الأربعين» (ظ٣٥) وهذا الكلام يلي كلامه السابق مباشرة.

(٢) لباب: ..الخصم بأنا نعلم ضرورة أن كل..

(٣) اختصر ابن تيمية كلام الرازي في هذا الموضوع وباقي كلامه في «اللباب» (ظ٣٥-٣٦) هو: ..في الجهة وبأن اختصاص الجسم بالحيز والجهة إنما كان لكونه قائماً بنفسه، وإذا كان في جهة كان في جهة فوق، لأن اختصاص الأشرف بالأشرف هو المناسب، وأن الخلق لطباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم إليها عند التضرع والدعاء، وبالآيات الموهمة للجهة كقوله تعالى: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾، ﴿الرحمن على العرش استوى﴾، ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾، والجواب عن الأول أن دعوى الضرورة..الخ.

(٤) (ظ٣٥)، بعد الكلام السابق بسطور أثبتها في التعليق السابق.

(٥) لباب: بطلانها، ونفي القسم الثالث بهذه المقدمة يوجب الدور لتوقف ثبوتها على نفيه، وفي «الأربعين» (ص١١٤): (وإن سلمتم أن إبطال هذا القسم الثالث ليس معلوماً بالضرورة بل بالدليل، فنقول: قولكم: إن كل موجودين إما أن يكون أحدهما سارياً في الآخر أو مبايناً عنه بالجهة إنما يصح عليه لو ثبت فساد القسم الثالث، فإنكم إذا أثبتم فساد القسم الثالث بهذه المقدمة وقع الدور فيكون ساقطاً).

[الرد على كلام الرازي]

والاعتراض على هذا: أنَّ دعوى الضرورة لا يمكن إبطالها إلا بتكذيب المَّدعي أو بيان خطئه، والمدَّعون لذلك أمم كثيرة منتشرة يُعلم أنهم لم يتواطأوا على الكذب، فالقدح في ذلك كالقدح في سائر الأخبار المتواترة، فلا يجوز أن يُقال: إنهم كذبوا فيما أخبروا به عن أنفسهم من العلم الضروري.

وأيضاً فالمنازع يسلِّم أنَّ مثل هذا مستقر في فطر جميع الناس وبدائههم، وأنهم مضطرون إليه لا يمكنهم دفعه عن أنفسهم، إلاَّ كما يمكن دفع أمثاله مما هم مضطرون إليه، وإنما يقولون: إن هذه الضرورة خطأ وهي من حكم الوهم.

وقد تقدم بيان فساد ذلك، وأنَّ هذه القضية كلية عقلية، لا خبرية معينة ولو كانت خبرية معينة، فالجزم بها كالجزم بسائر الحسِّيات الباطنة والظاهرة، فهي لا تخرج عن العقليات الكلية والحسيات المعينة، وكما يمتنع اتفاق الطوائف الكثيرة التي لم تتواطأ على دعوى الكذب في مثل/ ذلك، يمتنع اتفاقهم على الخطأ في مثل ذلك، ولو جاز ٦/٣٤١ الخطأ في مثل ذلك، لم يكن الجزم بما يخبر به الناس عمَّا عرفوه بالحس أو الضرورة لإمكان غلطهم في ذلك، فإن غلط الحس الظاهر أو الباطن أو العقل يقع لآحاد الناس، ولطائفة حصل بينها مواطأة، وتلقَّى بعضها عن بعض، كالمذاهب الموروثة، وكقول التابعين، لكون هذا معلوماً بالضرورة، فإنَّهم أهل مذهب تلقاه بعضهم عن بعض.

وأما الجازمون بالضرورة في أنَّ الله فوق العالم، أو أنه لا يُعقل موجود قائم بنفسه لا يُشار إليه، ولا يُعقل موجودان ليس أحدهما محايثاً للآخر ولا مبايناً له، وأنَّ مثل هذا ممتنع بالضرورة التي يجدونها في أنفسهم، كسائر علومهم الضرورية، فهؤلاء أمم كثيرة لم يتواطأوا ولم يتفقوا على مذهب معين.

وأما قوله: «وبقي القسم الثالث، فهذه المقدمة توجب الدور لتوقف ثبوتها على نفيها».

فليس الأمر كذلك، لأن هذه المقدمة الضرورية لا يتوقف ثبوتها على نفي ما يعارضها، كسائر المعارف الضرورية، بل نعلم بالضرورة أنَّ ما عارضها من النظريات فهو باطل على سبيل الجملة، وإن لم نذكر حل الشبه على وجه التفصيل، كما نعلم فساد سائر النظريات السوفسطائية المعارضة للعلوم الضرورية.

وإذا قال القائل: لا تثبت هذه المقدمة حتى يُنفى المعارض المبطل لها، ونفي ذلك لا يكون إلا بثبوتها. / ٦/٣٤٢

كان قوله ممنوعاً غير مقبول باتفاق العقلاء على نظائر ذلك، فإن كل مقدمة ضرورية لا يتوقف ثبوتها على نفي ما يقدح فيها، والاستدلال بها لا يتوقف على ذلك، بل هم يقولون: إن القضايا اليقينية سواء كانت ضرورية أو نظرية، لا يتوقف العلم بموجبها على نفي المعارض، ولو توقف على ذلك لم يعلم أحد شيئاً، لأنَّ ما يخطر بالقلوب من الشبهات المعارضة لا نهاية له، فكيف يُحتاج فى العلوم الضرورية إلى نفي المعارض؟

ولهذا كان جميع العقلاء السالمي الفطرة يحكمون بموجب هذه القضية الضرورية قبل أن يعلموا أن فى الوجود من ينكرها ويخالفها، وأكثر الفطر السليمة إذا ذكر لهم قول النفاة بادروا إلى تجهيلهم وتكفيرهم، ومنهم من لا يصدق أنَّ عاقلاً يقول ذلك، لظهور هذه القضية عندهم، واستقرارها في أنفسهم، فينسبون من خالفها إلى الجنون، حتى يروا ذلك في كتبهم أو يسمعوه من أحدهم.

ولهذا تجد المنكر لهذه القضية يقرُّ بها عند الضرورة، ولا يلتفت إلى ما اعتقده من المعارض لها. فالنفاة لعلو الله إذا حزب أحدهم شدة وجَّه قلبه إلى العلو يدعو الله.

ولقد كان عندي من هؤلاء النافين لهذا من هو من مشايخهم، وهو يطلب منِّي حاجة، وأنا أخاطبه في هذا المذهب كأني غير منكر له، وأخرت قضاء حاجته حتى ضاق صدره، فرفع طرفه ورأسه إلى السماء، وقال: يا الله. فقلت له: أنت محقق، لمن ترفع طرفك/ ورأسك؟! وهل فوق عندك أحد؟ فقال: استغفر الله، ورجع عن ذلك لما تبين له أن اعتقاده يخالف فطرته، ثم بيّنت له فساد هذا القول، فتاب من ذلك، ورجع إلى قول المسلمين المستقر في فطرهم. ٦/ ٣٤٣

[كلام الرازي عن الجهة في «لباب الأربعين»]

قال الرازي[(١)]: «واحتجَّ الخصم أيضاً بأن اختصاص[(٢)] الجسم بالحيز والجهة إنما كان لكونه قائماً بالنفس»[(٣)] يعني: وهذا ثابت لكل قائم[(٤)] بنفسه «وإذا كان في جهة كان في جهة فوق، لأنَّ اختصاص الأشرف بالأشرف هو المناسب، ولأن[(٥)] الخلق بطباعهم[(٦)] وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم إليها عند التضرع والدعاء» قال[(٧)]: «والجواب أن اختصاص[(٨)] الجسم بالحيز والجهة[(٩)] قد يكون لذاته المخصوصة، فإنَّه لا يجب أن يكون اختصاص كل شيء بصفة لصفة أخرى».

---

(١) في «لباب الأربعين» (ظ٣٥-ص٣٦)، وكلامه هنا تابع لكلامه السابق، وهو الذي اختصره ابن تيمية من قبل، وأثبته في التعليقات (ص٣٤٠).

(٢) لباب: واحتج الخصم بأنا نعلم بالضرورة .. وبان اختصاص..

(٣) لباب: بنفسه.

(٤) عبارة: يعني، بنفسه: إيضاح زاده ابن تيمية.

(٥) لباب: وأن.

(٦) لباب: لطباعهم.

(٧) بعد الكلام السابق بسطرين: لباب (ص٣٦).

(٨) لباب: والجواب عن الأول أن..وعن الثاني أن اختصاص..

(٩) لباب: بالجهة والحيز.

والاعتراض على ذلك أن يُقال: إن عنيت بذاته المخصوصة هو ما/ يمتاز به جسمٌ ٦/ ٣٤٤ عن جسم، كما يُقال: اختصاص الفلك بالحيز لكونه فلكاً، واختصاص الماء بالحيز لكونه ماء، واختصاص الهواء بالحيز لكونه هواء، فهذا باطل لا يقوله عاقل، فإنَّ جميع الأجسام مشتركة في الاختصاص بالحيز والجهة، والحكم العام المشترك بينها، لا يكون إلاَّ لما امتاز به بعضها عن بعض، فإنه لو كان لما امتاز به بعضها عن بعض وجب أن يختص ببعضها، كسائر ما كان من ملزومات المخصصات المميزات.

وإذا قيل: إنَّ المختلفات يجوز أن تشترك في لازم عام، كاشتراك أنواع الحيوانات المختلفة في الحيوانية، فهذا صحيح، لكن لا يجوز أن يكون الحكم العام المشترك فيه لأجل ما يختص به كل حيوان.

إذا قيل: إن الحكم الواحد بالنوع يجوز أن يعلّل بعلتين مختلفتين، كما يعلل حلّ الدم بالردّة والقتل والزنا، وكما يعلل الملك بالإرث والبيع والاصطياد، وكما يعلل وجوب الغسل بالإنزال والإيلاج والحيض، فالوجوب الثابت بهذا السبب ليس هو بعينه الوجوب الثابت بهذا السبب، لكنه نظيره، مع أنهما يختلفان بحسب اختلاف الأسباب، فليس الملك الثابت بالإرث مساوياً للملك الثابت بالبيع من كل وجهٍ، بل له خصائص يمتاز بها عنه، وكذلك حلّ الدم الثابت بالردّة، ليس مساوياً لحل الدم الثابت بالقتل، بل بينهما فروق معروفة.

وكذلك الغسل المشروع بالحيض مخالف للغسل المشروع بالإيلاج من بعض الوجوه، وأمَّا الإنزال والإيلاج فهما نوع واحد.

وأما ما جزم العقل بثبوته للقدر المشترك، فيجب أن يُضاف إلى قدر/ مشترك، ٦/ ٣٤٥ والعقل يجزم بثبوت الحيز والجهة لكل جسم من غير أن يعلم كل جسم، بل لا يعقل

حقيقة الجسم عنده إلا مع كونه متحيزاً ذا جهة، فصار هذا من لوازم القدر المشترك، فلا يجوز أن يُضاف إلى المخصصات.

وقوله: «لا يجب أن يكون اختصاص كل شيء بصفة لصفة أخرى».

إنما تكون حجة لو قيل: العلة في ثبوت هذه الصفة لصفة أخرى، وليس هذا هو المدَّعى، بل المدَّعى أن هذا من لوازم القدر المشترك، سواء قيل: إنَّه معلول له، أو لازم غير معلول له. وحينئذ فلا يحتاج أن نقول: ثبت لصفة أخرى، بل يمكن أن يكون لازماً لنفس الذات، لكن هو لازم لسائر ما يشابهها في الحيز والجهة، فلم يكن لزومه لها من جهة ما يمتاز به عن غيرها، بل من جهة القدر المشترك بينها وبين غيرها من الأجسام.

فعلم أنَّ اتصاف الجسم بكونه متحيزاً وذا جهة لازم له، لعموم كونه جسماً، لا لخصوص المعيّنات، بمعنى أنَّ المشترك مستلزم لهذا الحكم.

وإن عنيت بذاته المخصوصة القدر المشترك بين الأجسام، فلفظ «الجسم» مجمل إن عنيت به كل ما يُشار إليه، فتسمية مثل هذا جسماً مما ينازعك فيه من ينازعك من أهل الإثبات والكلام في المعاني العقلية، لا في المنازعات اللفظية.

٣٤٦/٦ وصاحب هذا القول قد يمنع أن كل ما يُشار إليه مركَّب من الجواهر/ المفردة، أو من المادة والصورة. وحينئذ فالناس هنا طوائف: منهم من يقول لك: هو فوق العالم وليس بجسم، ومنهم من يقول لك: هو فوق العالم وهو جسم، بمعنى أنه يُشار إليه، لا بمعنى أنَّه مركَّب. ومنهم من يسلِّم لك أنَّه يلزم أن يكون مركباً، ومنهم من لا يطلق الألفاظ البدعية في النفي ولا الإثبات، بل يراعي المعاني العقلية والألفاظ الشرعية، فيقولون لك: القدر المشترك بينها هو القيام بالنفس، فإنها كلها مشتركة في القيام بالنفس وفي التحيز وفي الجهة، فهذه أمور متلازمة.

ويقول لك كثير منهم أو أكثرهم: لا يُعقل قائم بنفسه غير متحيز، كما لا يُعقل قائم بغيره إلا وهو صفة، سواء سمي عرضاً أو لم يسم، فإثبات المثبت قائماً بنفسه لا يُشار إليه أمر لا يُعقل عند عامة العقلاء، كإثباته قائماً بغيره ليس صفة له.

ويوضح ذلك أنَّ الأجسام مختلفة على أصح قولَيْ الناس، وإنما اشتركت في مسمَّى القيام بالنفس والمقدار، مع القيام بالنفس، فكما أن التحيز والجهة هما من لوازم المقدار العام، لا من لوازم ما يختص ببعضها، فكذلك هما من لوازم القيام بالنفس العام، لا من لوازم ما يختص ببعضها. وإن عنيت بلفظ الجسم ما هو مركَّب من المادة والصورة، أو من الجواهر المفردة، كما هو قول طوائف من أهل الكلام والفلسفة، فهنا المنازعون لك صنفان: منهم من يقول: هو جسم مركَّب من الجواهر المفردة، أو من المادة والصورة، وهؤلاء -وإن كان قولهم باطلا- فليس لك حجة تبطل بها قولهم، بل هم على إبطال قولك أقدر منك على إبطال قولهم، فإن كل قول يكون أبعد عن الحق/ تكون حجج صاحبه أضعف من حجج من هو أقل خطأ منه. ٦/٣٤٧

وقول المعطِّلة لما كان أبعد عن الحق من قول المجسِّمة، كانت حجج أهل التعطيل أضعف من حجج أهل التجسيم، ولما كان مرض التعطيل أعظم، كان عناية الكتب الإلهية بالرد على أهل التعطيل أعظم، وكانت الكتب الإلهية قد جاءت بإثبات صفات الكمال على وجه التفصيل، مع تنزيهه عن أن يكون له فيها مثيل، بل يثبتون له الأسماء والصفات، وينفون عنه مماثلة المخلوقات، ويأتون بإثبات مفصل ونفي مجمل، فيثبتون أنَّ الله حي، عليم، قدير، سميع، بصير، غفور، رحيم، ودود، إلى غير ذلك من الصفات، ويثبتون مع ذلك أنه لا ند له، ولا مثل له، ولا كُفْوَ له، ولا سميَّ له.

ويقول تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى:١١] ففي قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ رد على أهل التمثيل، وفي قوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ رد على أهل التعطيل.

ولهذا قيل: الممثِّل يعبد صنماً والمعطِّل يعبد عدماً.

والمقصود هنا أن هؤلاء النفاة لا يمكنهم إقامة حجة على غلاة المجسِّمة الذين يصفونه بالنقائص، حتى الذين يقولون ما يحكى عن بعض اليهود أنه بكى على الطوفان حتى رَمَد، وأنه عض يده حتى جرى منه الدم ندماً، ونحو ذلك من المقالات التي هي من أفسد المقالات وأعظمها كفراً، ليس مع هؤلاء النفاة القائلين بأنَّه بداخل العالم ولا خارجه حجة عقلية يبطلون بها مثل هؤلاء الأقوال الباطلة، فكيف بما هو دونها من الباطل، فكيف بالأقوال الصحيحة؟ / ٦/٣٤٨

وذلك أنَّ عمدتهم على أن هذه الصفات تستلزم التجسيم وهو باطل، وعمدتهم في نفي التجسيم على امتناع اتصافه بالصفات، ويسمونه التركيب، أو على حدوث الجسم الذي مبناه على أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وعلى أنَّ ما اختص بشيء فلا بدَّ له من مخصص، من غير فرق بين الواجب بذاته القديم الأزلي وبين غيره، مع العلم بأنه لا بد للموجود الواجب من حقيقة يختص بها يتميز بها عمَّا سواه، وأنَّ ما اختصت به حقيقته يمتنع أن يكون لها مخصص، كما يمتنع أن يكون لوجوده الواجب موجب، أو لعلمه معلم، أو لقدرته مقدور، ونحو ذلك.

وإذا كان كذلك فهؤلاء يقولون لك: الاختصاص بالحيز والجهة إنما كان لكون المختص بها قائماً بالنفس، فيكون كل قائم بنفسه مختصًّا بالحيز والجهة. ويقولون: إن عنيت أنَّ كل مختص بجهة إنما اختص بجنس الحيز والجهة لذاته المخصوصة، فقد ظهر بطلان ذلك.

وإن قلت: إنما اختصَّ بالجهة المخصوصة والحيز المخصوص لذاته المخصوصة، لم ينازعك في ذاك، بل يقولون: الاختصاص بجنس الجهة والحيز كان لجنس القيام بالنفس، فجنس الاختصاص لازم لجنس القيام بالنفس، فكل قائم بنفسه مختص بحيز وجهة، فقد تبين أن كونه متحيزاً ذا جهة لازم لعموم كونه جسماً، لا لخصوص جسم معين.

وحينئذ فإذا قلت: كما أنَّ الاختصاص بالجهة والحيز من لوازم القيام بالنفس، فهو مستلزم لكونه جسماً.

قالوا لك: ونحن نقول بذلك. / ٦/٣٤٩

وكذلك إذا قلت لهم: كما لا تعقلون قائماً بنفسه إلاَّ مختصاً بجهة وحيز، فلا تعقلون قائماً بنفسه إلاَّ جسماً.

قالوا لك: ونحن نقول بذلك.

فإذا شرعت معهم في نفي الجسم، كان لهم طريقان: أحدهما: أن يقولوا: هذا قدح في الضروريات بالنظريات: فلا نقبله، كما تقدم.

والثاني: أن يبيّنوا بطلان أدلة النافية للتجسيم، وأنت تعترف ببطلانها.

فأنت في غير موضع من كتبك، ومَنْ تقدَّمك، كالغزالي وغيره، تبيّنون فساد حجج المتكلمين على أنَّ كل جسم محدث، وتقدحون فيها بما لا يمكن إبطاله، كما فعلت في «المباحث المشرقية» و «المطالب العالية»، بل كما فعل مَنْ بعدك كالآمدي والأرموي وغيرهما، وأنتم في مواضع أُخر تقدحون في حجج من احتجَّ على أن الجسم مركب، وكل مركب فهو مفتقر بذاته، وتقدحون في أدلة الفلاسفة التي احتجوا بها على إمكان كل مركَّب، كما فعل الغزالي في «تهافت الفلاسفة» وكما فعله الرازي والآمدي وغيرهما.

وهذه الحجة -وهي الاحتجاج بكون الرب قائماً بنفسه على كونه مشاراً إليه، وأنه فوق العالم- لَمَّا كانت حجة عقلية لا يمكن مدافعتها، وكانت مما ناظر به الكرَّامية لأبي إسحاق الإسفراييني، فر أبو إسحاق وغيره إلى إنكار كون الرَّب قائماً بنفسه بالمعنى المعقول،/ وقال: لا أسلِّم أنَّه قائم بنفسه إلاَّ بمعنى أنه غني عن المحل، فجعل قيامه بنفسه وصفاً عدمياً لا ثبوتيا، وهذا لازم لسائرهم. ٦/٣٥٠

ومعلوم أنَّ كون الشيء قائماً بنفسه أبلغ من كونه قائماً بغيره، فإذا كان العَرَض القائم بغيره يمتنع أن يكون عدمياً، فقيام الجسم بنفسه أبلغ في الامتناع، وإذا كان المخلوق قائماً بنفسه، فمعلوم أنَّ هذه صفة كمال تميَّز بها الجسم عن العرض، فخالق الجميع كيف لا يتصف إلاَّ بهذه الصفة الكمالية؟

بل لا يكون قائماً بنفسه ولا بغيره إلاَّ بمعنى عدمي، فيكون المخلوق مختصًّا بصفة موجودة كمالية، والخالق لا يتصف إلاَّ بالأمر العدمي، فيكون المخلوق متصفاً بصفة كمال وجودية، والخالق مختصاً بالأمر العدمي، والعدم لا يكون قط صفة كمال إلاَّ إذا تضمن أمراً وجوديا، فما ليس بوجودٍ ولا كمال في الوجود فليس بكمال، فإذن لم يكن القيام بالنفس متضمناً لأمر وجودي، بل لا معنى له إلا العدم المحض، لم يكن صفة كمال، وعدم افتقاره إلى الغير أمر عدمي، والعدمي إنْ لم يتضمن صفة ثبوتية لم يكن صفة كمال، والعدم المحض لا يفتقر إلى محل، وكل صفة لا يشاركه فيها المعدوم لم تكن صفة كمال.

وأمَّا الصنف الثاني فهم يوافقونك على أنَّ صانع العالم ليس بمركَّب من الجواهر المفردة، ولا من المادة والصورة، فليس هو بجسم.

وحينئذ فقولك: إنَّ اختصاص الجسم بالحيز والجهة، قد يكون/ لذاته المخصوصة، ٦/ ٣٥١
إن عنيت بذاته المخصوصة هذا التركيب، فهذا المعنى ممنوع عنده، فضلاً عن أن يكون علة لهذا الحكم.

وإن عنيت بذاته المخصوصة ما هو مشترك بين الأجسام من كونها مشاراً إليها، فلا يسلَّم لك أنَّ في الوجود قائماً بنفسه غير مشار إليه.

[بقية كلام الرازي في «لباب الأربعين» عن الجهة]

قال الرازي[(١)]: في حجة خصمه: **«وإذا كان في جهةٍ كان في جهة فوق لأن اختصاص الأشرف بالأشرف هو المناسب»**.

قال[(٢)]: **«والجواب قوله**[(٣)]**: جهة فوق أشرف الجهات، خطابي لا يثبت به العقليات»**.

قال[(٤)]: **«ولأن العالم كرة، فلا فوق إلاَّ وهو تحت بالنسبة، ولأنَّه إن لم يكن لامتداده في جهة العلو نهاية، فكل نقطة فوقها نقطة أخرى، فلا شيء يُفرض فيه إلاَّ وهو سفل**[(٥)]**، وإن كان له نهاية كان فوق طرفه الأعلى خلاء أعلى**[(٦)] **منه، فلم يكن علوًّا مطلقاً، ولأنَّ الشرف الحاصل بسبب الجهة للجهة بالذات، وللحاصل فيها بالعرض**[(٧)]**، فكان المكان في هذا الباب أشرف منه، تعالى الله عن ذلك**[(٨)]**»**. / ٦/ ٣٥٢

---

(١) وهو كلامه السابق وروده في (ص٣٤٤)، وهو في «اللباب» (ص٣٦).

(٢) وهو كلامه بعد كلامه في النص السابق (الذي ورد في ص٣٤٤) مباشرة (ص٣٦).

(٣) لباب: ..لصفة أخرى ثم قوله.

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة، (ص٣٦).

(٥) لباب: أسفل.

(٦) في الأصل، وفي «لباب»: أعلا.

(٧) لباب: والحاصل منها بالعرض، وفي الأربعين (ص١١٥): ويكون حاصلاً للمتمكن بالعرض.

(٨) لباب: تعالى عن ذلك.

[الرد على الرازي وبيان تقرير العلو بالأدلة العقلية من طرق]

قلت: ولقائل أن يقول: تقرير العلو بالأدلة العقلية ثبت من طرق:

أحدها: أن يُقال: إذا ثبت بالعقل أنه مباين للمخلوقات، وثبت أن العالم كري، وأن العلو المطلق فوق الكرة، لزم أن يكون في العلو بالضرورة.

وهذه مقدمات عقلية ليس فيها خطابيّ، وذلك لأن العالم إذا كان مستديراً فله جهتان حقيقيتان: العلو والسفل فقط، وإذا كان مبايناً للعالم، امتنع أن يكون في السفل داخلاً فيه، فوجب أن يكون في العلو مبايناً له. وقد تقدم أنَّ النافي قال: «إن العالم كرة» واستدل على ذلك بالكسوف القمري إذا كان يتقدم في الناحية الشرقية على الغربية.

والقول بأنَّ الفلك مستدير هو قول جماهير علماء المسلمين، والنقل بذلك ثابت عن الصحابة والتابعين، بل قد ذكر أبو الحسين بن المنادى، وأبو محمد بن حزم، وابن الجوزي، وغيرهم: أنه ليس في ذلك خلاف بين الصحابة والتابعين وغيرهم من علماء المسلمين، وقد نازع في ذلك طوائف من أهل الكلام والرأي، من الجهمية والمعتزلة وغيرهم.

وقد قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأنبياء:٣٣]، وقال: ﴿لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾﴾ [يس:٤٠]. / ٣/٧

قال ابن عباس وغيره: في فلكة، مثل فلكة المغزل(١).

---

(١) علقه البخاري في الصحيح (٤/ ١٧٦٥) عن الحسن وكذا الطبري في التفسير (١٧/ ٢٣)، ووصله ابن عيينة في التفسير، وقد رواه الحربي في غريبه عن ابن عباس كما في التغليق (٤/ ٢٥٧-٢٥٨).

وفي حديث جبير بن مطعم عن النبي ﷺ، الذي رواه أبو داود والترمذي وغيرهما، أنَّ أعرابياً قال: يا رسول الله، جُهِدت الأنفس وجاع العيال وهلك المال فادع الله لنا، فإنا نستشفع بك على الله ونستشفع بالله عليك، فسبَّح رسول الله ﷺ حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه، ثم قال: ويحك أتدري ما الله؟ شأن الله أعظم من ذلك. إنَّ الله لا يستشفع به على أحد من خلقه، إنَّ عرشه على سماواته هكذا، وقال بأصابعه مثل القبة، وإنه ليأط به أطيط الرَّحْل الجديد براكبه[1]. وهذا مبسوط في غير هذا الموضع.

وإذا كان الخصم قد استدلَّ بذلك، كان ذلك حجة عليه، فإذا كان العالم كُرِياً -وقد ثبت بالضرورة أنه: إما مداخل له، وإما مباين له وليس بمداخل له- وجب أن يكون مبايناً له، وإذا كان مبايناً له، وجب أن يكون فوقه، إذ لا فوق إلاَّ المحيط وما كان وراءه. / ٤/٧

الطريق الثاني: أن يُقال: علو الخالق على المخلوق وأنَّه فوق العالم، أمرٌ مستقر في فطر العباد، معلوم لهم بالضرورة، كما اتفق عليه جميع الأمم، إقراراً بذلك وتصديقاً، من غير أن يتواطأوا على ذلك ويتشاعروا، وهم يخبرون عن أنفسهم أنهم يجدون التصديق بذلك في فطرهم.

الطريق الثالث: أن يُقال: هم عندما يضطرون إلى قصد الله وإرادته، مثل قصده عند الدعاء والمسألة، يضطرون إلى توجه قلوبهم إلى العلو، فكما أنهم مضطرون إلى دعائه وسؤاله، هم مضطرون إلى أن يوجِّهوا قلوبهم إلى العلو إليه، لا يجدون في قلوبهم توجهاً

---

(١) رواه أبو داود (٤٧٢٦)، والبزار (٣٤٣٢)، وابن أبي عاصم في «السنة» (٥٧٥)، والطبراني في «الكبير» (١٥٤٧)، والدارقطني في «الصفات» (٣٨، ٣٩)، وأبو الشيخ في «العظمة» (٢/ ٥٥٥-٥٥٦)، وابن خزيمة في «التوحيد» (١٤٧)، والدارمي في «الرد على الجهمية» (٧١)، وأبو جعفر في «العرش» (١١) والحديث ضعيف.

إلى جهة أخرى، ولا استواء الجهات كلها عندها وخلو القلوب عن قصد جهة من الجهات، بل يجدون قلوبهم مضطرة إلى أن تقصد جهة علوهم دون غيرها من الجهات.

وهذا الوجه يتضمن بيان اضطرارهم إلى قصده في العلو، وتوجههم عند دعائه إلى العلو، والأول يتضمن فطرتهم على الإقرار بأنه في العلو والتصديق بذلك، فهذا فطرةٌ واضطرار إلى العلم والتصديق والإقرار، وذاك اضطرار إلى القصد والإرادة والعمل المتضمن للعلم والتصديق والإقرار.

الطريق الرابع: أن يُقال: قوله: «جهة فوق أشرف الجهات، خطابي» ليس كذلك، وذلك لأنه قد ثبت بصريح المعقول أن الأمرين المتقابلين إذا كان أحدهما صفة كمال والآخر صفة نقص، فإنَّ الله يوصف بالكمال منهما دون النقص، فلما تقابل الموت والحياة ٥/٧ وُصف / بالحياة دون الموت، ولما تقابل العلم والجهل، وُصف بالعلم دون الجهل، ولما تقابل القدرة والعجز وصف بالقدرة دون العجز، ولما تقابل الكلام والبكم وصف بالكلام دون البكم، ولما تقابل السمع والبصر والصمم والعمى، وصف بالسمع والبصر دون الصمم والعمى، ولما تقابل الغنى والفقر، وصف بالغنى دون الفقر، ولما تقابل الوجود والعدم وصف بالوجود دون العدم، ولما تقابل المباينة للعالم والمداخلة له وصف بالمباينة دون المداخلة، وإذا كان مع المباينة لا يخلو إما أن يكون عالياً على العالم أو مسامتاً له، وجب أن يُوصف بالعلو دون المسامتة، فضلاً عن السفول.

والمنازع يسلِّم أنَّه موصوف بعلو المكانة وعلو القهر، وعلو المكانة معناه أنه أكمل من العالم، وعلو القهر مضمونه أنَّه قادر على العالم، فإذا كان مبايناً للعالم، كان من تمام علوه أن يكون فوق العالم، لا محاذياً له، ولا سافلاً عنه. ولما كان العلو صفة كمال، كان ذلك من لوازم ذاته، فلا يكون مع وجود غيره إلاَّ عالياً عليه، لا يكون قط غير عالٍ عليه.

كما ثبت في الصحيح، الذي في صحيح مسلم وغيره، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ أنه كان يقول في دعائه: أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر / فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء[1]. ٧/٦

ولهذا كان مذهب السلف والأئمة أنَّه مع نزوله إلى سماء الدنيا لا يزال فوق العرش، لا يكون تحت المخلوقات، ولا تكون المخلوقات محيطة به قط، بل هو العليّ الأعلى: العليّ في دنوه، القريب في علوه.

ولهذا ذكر غير واحد إجماع السلف على أنَّ الله ليس في جوف السماوات. ولكن طائفة من الناس قد يقولون: إنه ينزل ويكون العرش فوقه، ويقولون: إنَّه في جوف السماء، وإنه قد تحيط به المخلوقات وتكون أكبر منه.

وهؤلاء ضلاّل جهّال، مخالفون لصريح المعقول وصحيح المنقول، كما أنَّ النفاة الذين يقولون: ليس داخل العالم ولا خارجه جهّال ضلاّل، مخالفون لصريح المعقول وصحيح المنقول. فالحلولية والمعطِّلة متقابلان. / ٧/٧

الطريق الخامس: أن يُقال: إذا كان مبايناً للعالم: فإما أن يُقدَّر محيطا به، أو لا يُقدَّر محيطا به، سواء قُدِّر أنَّه محيط به دائماً، أو محيط به بعض الأوقات، كما يقبض يوم القيامة الأرض ويطوي السماوات، فإن قُدِّر محيطاً به كان عالياً عليه علو المحيط على المحاط به.

وقد تقدم قولهم: «إن الفلك كري» فيلزم أن تكون الأفلاك محيطة بالأرض، وهي فوقها باتفاق العلماء، فما كان محيطاً بالجميع أولى بالعلو والارتفاع، سبحانه وتعالى، وإن لم يكن مماثلاً لشيء من المخلوقات، ولا مجانساً للأفلاك ولا غيرها.

---

(١) رواه مسلم (٢٧١٣).

وإن لم يُقدَّر محيطاً به، فإن كان العالم كرياً، وليس لبعض جهاته اختصاص بالعلو، فإذا كان مباينا له لزم أن يكون عالياً، كيفما كان الأمر.

وإن قدِّر أن العالم ليس بكري، أو هو كري ولكن بعض جهاته لها اختصاص بالعلو، مثل أن نقول: إنَّ الله وضع الأرض وبسطها للأنام، فالجهة التي تلي رؤوس الناس هي جهة العلو من العالم دون الأخرى. فحينئذ إذا كان مبايناً، وقُدِّر أنه غير محيط، فلا بدَّ من اختصاصه بجهة العلو أو غيرها.

ومن المعلوم أنَّ جهة العلو أحق بالاختصاص، لأن الجهة العالية أشرف بالذات من السافلة. ولهذا اتفق العلماء على أن جهة السماوات أشرف من جهة الأرض، وجهة الرأس أشرف من جهة الرِّجل، فوجب اختصاصه بخير النوعين وأفضلهما، إذ اختصاصه بالناقص المرجوح ممتنع. / ٨/٧

وأما قول النافي: «ولأن العالم كرة، فلا فوق إلا وهو تحت بالنسبة».

فيُقال له: هذا خطأ، لما تقدم من أنَّ المحيط باتفاق العقلاء عالٍ على المركز، وأنَّ العقلاء متفقون على أنَّ الشمس والقمر والكواكب، إذا كانت في السماء، فلا تكون إلاَّ فوق الأرض، وكذلك السحاب والطير في الهواء.

وأيضاً فإن هذا التحت أمر خيالي وهمي لا حقيقة له، وليس فيه نقص، كالمعلَّق برجليه لا تكون السماء تحته إلاَّ في الوهم الفاسد، والخيال الباطل، وكذلك النملة الماشية تحت السقف. فالشمس والقمر والنجوم السابحة في أفلاكها، لا تكون بالليل تحتنا إلاَّ في الوهم والخيال الفاسد.

وأيضاً فإنه مع كونه كُرِياً لا يمتنع أن نختص إحدى جهتيه بوصف اختصاصٍ، ألا ترى أنَّ الأرض مع قولهم: إنها كرية، فإنَّ هذه الجهة التي عليها الحيوان والنبات

والمعدن، أشرف من الجهة التي غمرها الماء؟ وإذا كانت هذه الجهة أشرف جهتي الأرض، لم يمتنع أن يكون ما يحاذيها أشرف مما يحاذي الجهة الأخرى، فما كان فوق الأفلاك من هذه الجهة أشرف مما يكون من تلك الجهة الأخرى.

ومما يوضح ذلك أنَّ مقتضى طبيعة الماء والتراب عند من يعتبر ذلك، أن يكون الماء قد غمر الأرض كلها من هذه الناحية، كما غمرها / من تلك الناحية، لأنَّ الماء بالطبع يعلو على التراب، ومع هذا فقد اختص هذا الوجه بأنَّ الماء ممنوع عنه. ٩/٧

وفي المسند عن النبي ﷺ أنه قال: ما من ليلة إلاَّ والبحر يستأذن ربه في أن يغرق بني آدم فيمنعه ربه[1].

وأهل الطبع والحساب قد حاروا في سبب جفاف هذا الوجه، حتى قالوا: هذا سببه عناية الرب، مع أن هذا عندهم إذا قالوه ينقض مذاهبهم.

وإذا كان هذا فيما شوهد، فما المانع أن يكون فوق الأفلاك من هذا الجانب ما هو مختص بأمرٍ يقتضي اختصاص الرب بالعلو عليه من هذا الوجه؟

[تابع لكلام الرازي في «لباب الأربعين»]

وأما قوله: «إن لم يكن لامتداده في جهة العلو نهاية، فكل نقطة فوقها أخرى، فلا شيء يفرض فيه إلاَّ وهو سفل، وإن كان له نهاية كان فوق طرف العلو[2] خلاء أعلى منه، فلم يكن علواً مطلقا».

---

(١) أحمد (١/ ٤٣)، وإسناده ضعيف لجهالة أحد رواته وعزاه الحافظ في «المطالب العالية» (٢/ ١٧٦) لابن راهويه في مسنده ضمن حديث طويل ولا يثبت أيضاً.

(٢) طرف العلو: كذا بالأصل، وجاء النص من قبل (٦/ ٣٥٢) وفيه: طرفه الأعلى، والنص في «اللباب =

[الرد عليه من وجوه]

فجوابه من وجوه:

أحدها: أن يُقال: العلي الأعلى هو الذي ليس فوقه شيء أصلا.

كما قال النبي ﷺ، في الحديث الصحيح: «أنت / الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء»[1].

وحينئذ فهذا الخلق المذكور: إما أن يكون شيئاً موجوداً، وإما أن لا يكون شيئاً موجودا، فإن كان الأول فهو من العالم والله فوقه، إذ هو العلي الأعلى، الظاهر الذي ليس فوقه شيء، وإن لم يكن شيئاً موجودا، فهذا لا يوصف بأنَّه فوق غيره ولا تحته، ولا يُقال: إن تحته شيء ولا فوقه شيء، إذ هو عدم محض، ونفي صرف، فلا يجوز أن يُقال: إن فوق الله شيء، والعدم ليس بشيء، لا سيما العدم الممتنع، فإنَّه ليس بشيء باتفاق العقلاء، ويمتنع أن يكون فوق الله شيء، فهو عدم ممتنع.

الثاني: أن يُقال: غاية الكمال في العلو أن لا يكون فوق العالي شيء موجود، والله موصوف بذلك. وما ذكرته من الخلاء إذا قُدِّر أنه لا بد منه، لم يقدح ذلك في علوه الذي يستحقه، كما أنه سبحانه موصوف بأنه على كلِّ شيء قدير، والممتنع لنفسه الذي ليس بشيء ولا يدخل في العموم، لا يكون عدم دخوله نقصاً في قدرته الشاملة.

وكذلك هو سبحانه بكل شيء عليم، فيعلم الأشياء على ما هي عليه، فما لم يكن موجوداً لا يعلمه موجوداً، كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَلَا

=الأربعين» (ص٣٦) فيه: طرفه العلو. (رشاد).

(١) سبق ورود هذا الحديث.

﴿فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [يونس:١٨]/ ولا يكون نفي هذا العلم نقصاً، بل هو من تمام كماله، لأنَّه ١١/٧ يقتضي أن يعلم الأشياء على ما هي عليه، ونظائر هذا كثيرة.

الثالث: أن يقول له إخوانه الذين يقولون: إنَّه لا نهاية له في ذاته: قولك: «إن ما لا يتناهى فكل نقطة منها فوقها نقطة، فكل شيء منه سفل» - لا يقدح في مطلوبنا، فإن مقصودنا أن لا يكون غيره أعلى منه، بل هو عالٍ على كلِّ موجود، ثم بعد ذلك إذا قدَّرت أنه ما منه شيء إلاَّ وغيره أعلى منه، لم يقدح هذا في مقصوده ولا في كماله، فإنَّه لم يعل على شيء منه إلاَّ ما هو منه لا من غيره.

وأيضا فإن مثل هذا لا بد منه، والواجب إثبات صفات الكمال بحسب الإمكان.

وأيضاً فإن مثل هذا كمال في العلو، ولا يقدح في العالي أن يكون بعضه أعلى من بعض إذا لم يكن غيره عالياً عليه.

وأيضاً فإن الناس متنازعون في صفاته: هل بعضها أفضل من بعض، مع أنها كاملة لا نقص فيها بوجه من الوجوه؟ وهل بعض كلامه أفضل من بعض مع كمال الجميع؟

والسلف والجمهور على أن بعض كلامه أفضل من بعض، وبعض صفاته أفضل من بعض، مع كونها كلها كاملة لا نقص فيها، كما دلت/ على ذلك نصوص الكتاب ١٢/٧ والسنة، كقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة:١٠٦].

وكقوله ﷺ حاكيا عن ربه: إن رحمتي تغلب غضبي - وفي لفظ: سبقت غضبي[1].

وقوله ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص:١] تعدل ثلث القرآن[2].

---

(١) رواه البخاري (٣٠٢٢، ٦٩٦٩، ٦٩٨٦، ٧٠١٥، ٧١١٤)، ومسلم (٢٧٥١).

(٢) مرّ الكلام عليه.

وقوله في فاتحة الكتاب: لم ينزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في القرآن مثلها[١].

فنفى أن يكون لها مثل.

١٣/٧ وقوله عن آية الكرسي إنها أعظم آية في القرآن[٢]. /

وقوله ﷺ: أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وبك منك، لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك[٣].

وقوله: يمين الله مَلأَى لا يَغِيضُها نفقة، سَحَّاء الليل والنهار، أرأيتم ما أنفق منذ خلق السماوات والأرض، فإنه لم يغض ما في يمينه، والقسط بيده الأُخرى يخفض ويرفع[٤] فأخبر أن الفضل بيده اليمنى، والقسط بيده الأخرى، مع أنَّ كلا يديه يمين.

كما في الصحيح عن النبي ﷺ: المُقْسِطُون على منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما وَلُوا[٥].

فإذا كانت صفاته كلها كاملة لا نقص فيها، وبعضها أفضل من بعض، لم يمتنع أن يكون هو العالي علواً مطلقا، وإن كان منه ما هو أعلى من غيره. / ١٤/٧

---

(١) الحديث رواه الترمذي (٢٨٧٥، ٣١٢٥)، والنسائي في «الكبرى» (٩٨٦، ١١٢٠٥)، وفي «الصغرى» (٢/ ١٣٩)، والإمام أحمد في «المسند» (٢/ ٣٥٧، ٤١٢، ٥/ ١١٤)، والدارمي (٣٣٧٣) والحديث صحيح.

(٢) رواه مسلم (٨١٠).

(٣) رواه مسلم (٤٨٦).

(٤) رواه البخاري (٤٤٠٧، ٦٩٧٦، ٦٩٨٣)، ومسلم (٩٩٣).

(٥) رواه مسلم (١٨٢٧).

[كلام آخر للرازي في «لباب الأربعين»]

وأما قوله: «إن الشرف الحاصل بسبب الجهة لها بالذات، وللحاصل فيها بالعرض».

[الرد عليه من وجوه]

فجوابه من وجوه:

أحدها: أن هذا إنما يمكن أن يُقال: إذا كانت الجهة أمراً وجودياًّ، فأما إذا كانت أمراً عدميا -والمراد بذلك أنه فوق العالم مباين له ليس معه هناك موجود غيره- لم يكن هناك شيء موجود غيره يستحق العلو، لا جهة ولا غيرها، فضلاً عن أن يستحق غيره العلو والشرف والذات.

وهؤلاء يتكلمون بلفظ الجهة والحيّز والمكان، ويعنون بها تارة أمراً معدوماً، وتارة أمراً موجودا، ولهذا كان أهل الإثبات، من أهل الحديث والسلفية من جميع الطوائف، منهم من يطلق لفظ «الجهة» ومنهم من لا يطلقه، وهما قولان لأصحاب أحمد والشافعي ومالك وأبي حنيفة وغيرهم من أهل الحديث والرأي.

وكذلك لفظ «المكان» منهم من يطلقه ومنهم من يمنع منه.

وأما لفظ «المتحيز» فمنهم من ينفيه، وأكثرهم لا يطلقه ولا ينفيه، لأنَّ هذه ألفاظ مجملة تحتمل حقًّا وباطلاً.

وإذا كان كذلك فيُقال: قول القائل «إن الله في جهة أو حيز أو مكان» إن أراد به شيئاً موجوداً غير الله، فذلك من جملة مخلوقاته ومصنوعاته، فإذا قالوا: إن الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه، امتنع أن يكون محصوراً أو محاطاً بشيءٍ موجود غيره، سواء

٧/ ١٥ سمي مكاناً أو جهة أو حيزاً أو غير ذلك، ويمتنع أيضاً أن يكون محتاجاً إلى/ شيء من مخلوقاته: لا عرش ولا غيره، بل هو بقدرته الحامل للعرش ولحملته، فإنَّ البائن عن المخلوقات العالي عليها يمتنع أن يكون في جوف شيء منها.

وإذا قيل: إنَّه في السماء كان المعنى إنه في العلو، وهو مع ذلك فوق كل شيء، ليس في جوف السماوات، فإن السماء هو العلو، وكل ما علا فهو سماء.

يُقال: سَمَا، يَسْمُو، سُمُوًّا، أي عَلاَ، يَعْلُو، عُلُوًّا. وهذا اللفظ يعم كل ما يعلو، لم يخص بعض أنواعه بسبب القرينة.

فإذا قيل: فليمدد بسبب إلى السماء، فقد يُراد به السقف. وإذا قيل: نزل المطر من السماء، كان نزوله من السحاب. وإذا قيل: العرش في السماء، فالمراد به ما فوق الأفلاك. وإذا قيل: الله في السماء، فالمراد بالسماء ما فوق المخلوقات كلها، أو يُراد: أنَّه فوق السماء وعليها، فأما أن يكون في جوف السماوات فليس هذا قول أهل الإثبات، أهل العلم والسنة، ومن قال بذلك فهو جاهل، كمن يقول: إنَّ الله ينزل ويبقى العرش فوقه، أو يقول: إنَّه يحصره شيء من مخلوقاته، فهؤلاء ضُلاَّل، كما أن أهل النفي ضُلاَّل.

وإن أراد بمسمَّى الجهة والحيز والمكان أمراً معدوما، فالمعدوم ليس شيئاً، فإذا سمَّى المسمِّي ما فوق المخلوقات كلها حيزاً وجهة ومكانا، كان المعنى: أنَّ الله وحده هناك: ٧/ ١٦ ليس هناك غيره من الموجودات: لا/ جهة ولا حيز ولا مكان، بل هو فوق كل موجود من الأحياز والجهات والأمكنة وغيرها، سبحانه وتعالى.

الوجه الثاني: أن يُقال: لو عارضكم معارض، وقال: الجهة وإن كانت موجودة فهي مخلوقة له مصنوعة، وهي مفتقرة إليه، وهو مستغنٍ عنها، فإنَّ العرش مثلاً إذا سُمِّي جهة ومكاناً وحيزاً، فالله تعالى هو ربه وخالقه، والعرش مفتقر إلى الله افتقار

المخلوق إلى خالقه، والله غني عنه من كلِّ وجه، فليس في كونه فوق العرش، وفوق ما يُقال: له جهة ومكان وحيز -وإن كان موجوداً- إثبات شرف لذلك المخلوق أعظم من شرف الله تعالى.

وهذا قد يجيب به من يثبت الخلاء ويجعله مبدعا لله تعالى.

الوجه الثالث: أنه إذا كان عالياً على ما يسمى جهة ومكاناً، كان هو أعلى منه، فأي شرف وعلو كان لذلك الموجود بالذات أو بالعرض، فعلو الله أكمل منه.

الوجه الرابع: أن يُقال: لا نسلِّم أنَّ العلو الحاصل بسبب الجهة هو لها بالذات ولغيرها بالعرض، إذ الجهة تابعة لغيرها، سواء كانت موجودة أو معدومة، وعلوها تبع لعلو العالي بها، فكيف يكون العلو للتابع بالذات وللمتبوع بالعرض؟!

وقولنا: «عال بالجهة» مثل قولنا: عال بالعلو، وعالم بالعلم، وقادر بالقدرة، أو عال علو المكانة أو عال بالقهر، فليس في ذلك ما/ يوجب أن تكون المكانة والقهر والعلو ١٧/٧ والعلم أكمل من القاهر العالم العالي ذي المكانة العالية، ومهما قُدِّر أنه يسمى جهة فإما أن يكون عدماً فلا شرف له أصلا، وإما أن يقدر موجوداً: إما صفة لله، وإما مخلوقاً لله، وعلى التقديرين فالموصوف أكمل من الصفة، والخالق أكمل من المخلوق، فكيف تكون الصفات والمخلوقات أكمل من الموصوف الخالق سبحانه وتعالى؟!

الوجه الخامس: أنَّ الجهة قد نعني بها نسبة وإضافة، كاليمين واليسار، والأمام والوراء، فالعلو إذا سُمي جهة بهذا الاعتبار، كان العالي بالجهة معناه: أن بينه وبين ما هو عالٍ عليه نسبة وإضافة أوجبت أن يكون هذا فوق هذا، فهل يُقال: إن هذه النسبة والإضافة التي بها وصف العالي بأنه عال أكمل من ذاته العالية الموصوفة بهذا العلو والنسبة؟

الوجه السادس: أن يُقال: هذا الذي قاله إنما يتوجه في المخلوق إذا علا على سقف أو منبر أو عرش أو كرسي أو نحو ذلك، فإن ذلك المكان كان عالياً بنفسه، وهذا صار عالياً لما صار فوقه بسبب علو ذلك، فالعلو لذلك السقف والسرير والمنبر بالذات، ولهذا الذي صعد عليه بالعَرَض.

فكلامهم يتوجه في مثل هذا، وهذا في حق الله وهمٌ وخيال فاسد، وتمثيلٌ لله بخلقه، وتشبيهٌ له بهم في صفات النقص التي يتعالى عنها. / ١٨/٧

وهؤلاء النفاة كثيراً ما يتكلمون بالأوهام والخيالات الفاسدة، ويصفون الله بالنقائص والآفات، ويمثِّلونه بالمخلوقات، بل بالناقصات، بل بالمعدومات، بل بالممتنعات، فكل ما يضيفونه إلى أهل الإثبات الذين يصفونه بصفات الكمال وينزِّهونه عن النقائص والعيوب، وأن يكون له في شيء من صفاته كُفوٌ أوْ سَمِيٌّ، فما يضيفونه إلى هؤلاء من زعمهم أنهم يحكمون بموجب الوهم والخيال الفاسد، أو أنهم يصفون الله بالنقائص والعيوب، أو أنهم يشبهونه بالمخلوقات، هو بهم أَخْلَق، وهو بهم أعلق، وهم به أحق، فإنك لا تجدُ أحداً سلب الله ما وصف به نفسه من صفات الكمال، إلاَّ وقوله يتضمن لوصفه بما يستلزم ذلك من النقائص والعيوب ولمثيله بالمخلوقات، وتجده قد توهم وتخيل أوهاماً وخيالات فاسدة غير مطابقة بنى عليها قوله من جنس هذا الوهم والخيال، وأنهم يتوهمون ويتخيلون أنَّه إذا كان فوق العرش محتاجاً إلى العرش، كما أنَّ الملك إذا كان فوق كرسيه كان محتاجاً إلى كرسيه.

وهذا عين التشبيه الباطل، والقياس الفاسد، ووصف الله بالعجز والفقر إلى الخلق، وتوهم أن استواءه مثل استواء المخلوق، أوَلا يعلمون أن الله يجب أن نثبت له صفات الكمال وننفي عنه مماثلة المخلوقات؟ وأنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:١١]، لا في

ذاته ولا في صفاته ولا أفعاله؟ فلا بدَّ من تنزيهه عن النقائص والآفات ومماثلة شيء من المخلوقات، وذلك يستلزم إثبات صفات الكمال والتمام، التي ليس فيها كفو لذي الجلال والإكرام.

وبيان ذلك هنا أن الله مستغنٍ عن كل ما سواه، وهو خالق كل/ مخلوق، ولم يصر عالياً على الخلق بشيء من المخلوقات، بل هو سبحانه خلق المخلوقات، وهو بنفسه عال عليها، لا يفتقر في علوه عليها إلى شيء منها، كما يفتقر المخلوق إلى ما يعلو عليه من المخلوقات، وهو سبحانه حامل بقدرته للعرش ولحملة العرش. ٧/ ١٩

وفي الأثر: أن الله لما خلق العرش أمر الملائكة بحمله، قالوا: ربنا كيف نحمل عرشك وعليه عظمتك؟ فقال: قولوا: لا حول ولا قوة إلاَّ بالله[1].

فإنما أطاقوا حمل العرش بقوته تعالى، والله إذا جعل في مخلوق قوة أطاق المخلوق حمل ما شاء أن يحمله من عظمته وغيرها، فهو بقوته وقدرته الحامل للحامل والمحمول، فكيف يكون مفتقراً إلى شيء؟ وأيضاً فالمحمول منَ العباد بشيء عالٍ، لو سقط ذلك العالي سقط هو، والله أغنى وأجل وأعظم من أن يوصف بشيء من ذلك.

وأيضاً فهو سبحانه خلق ذلك المكان العالي والجهة العالية والحيز العالي، إذا قدَّر شيئاً موجودا، كما لو جعل ذلك اسماً للعرش، وجعل العرش هو المكان العالي، كما في شعر حسَّان:

تَعَالى عُلُوًّا فوق عرشٍ إلهنا ... وكان مكان الله أعلى وأعظما[2]/ ٧/ ٢٠

---

(١) ذكره الدارمي في «الرد على بشر المريسي» (٤٥٩) عن معاوية بن صالح، وعزاه ابن القيم في «الوابل الصيب» لابن أبي الدنيا.

(٢) هذا الشعر ذكره شيخ الإسلام في عدّة مواضع في مؤلفاته وعزاه لحسان، والشعر للشاعر عدي بن أرطأة يمدح النبي ﷺ ذكره ابن الحكم في سيرة عمر بن عبد العزيز (١٤٢-١٤٣).

فالمقصود أنه خلق المكان وعلاَّه، وبقوته صار عالياً، والشرف الذي حصل لـذلك المكان العالي منه، ومن فعله وقدرته ومشيئته، فإذا كان هو عالياً على ذلك وهو الخالق له، وذلك مفتقر إليه من كلِّ وجه، وهو مستغنٍ عنه من كل وجه، فكيف يكون قد استفاد العلو منه، ويكون ذلك المكان أشرف منه؟!

وإنما صار له الشرف به، والله مستحق للعلو والشرف بنفسه، لا بسبب سواه، فهل هذا وأمثاله إلاَّ من الخيالات والأوهام الباطلة، التي تعارض بها فطرة الله التي فطر الناس عليها، والعلوم الضرورية، والقصود الضرورية، والعلوم البرهانية القياسية، والكتب الإلهية، والسنن النبوية، وإجماع أهل العلم والإيمان من سائر البرية؟!

[تابع كلام الرازي في «لباب الأربعين» عن الجهة والعلو]

قال الرازي في حجة خصمه[1]: «**ولأن الخلق بطباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم إليها عند التضرع والدعاء**».

وأجاب عن ذلك بأن رفع الأيدي إلى السماء معارض لوضع الجبهة على الأرض.

والاعتراض على هذا من وجوه:

أحدها: أن يُقال: وضع الجبهة على الأرض لم يتضمن قصدهم لأحد في السفل، بل السجود بها يُعقل أنه تواضع وخضوع للمسجود له، لا طلب وقصد ممن هو في السفل، بخلاف رفع الأيدي إلى العلو عند الدعاء، فإنهم يقصدون به الطلب ممن هو في العلو. / ٧/ ٢١

(١) في «لباب الأربعين» (ص٣٦)، وسبق ورود هذا النص (٦/ ٣٤٤)، وقابلته هناك على «اللباب».

والاستدلال هو بقصدهم القائم بقلوبهم، وما يتبعه من حركات أبدانهم، والداعي يجد من قلبه معنى يطلب العلو، والساجد لا يجد من قلبه معنى يطلب السفل، بل الساجد أيضاً يقصد في دعائه العلو، فقصد العلو عند الدعاء يتناول القائم والقاعد والراكع والساجد.

الوجه الثاني: أنَّ وضع الجبهة على الأرض يفعله الناس لكل من تواضعوا له من أهل الأرض والسماء، ولهذا يسجد المشركون للأصنام والشمس والقمر سجود عبادة، وقد سجد ليوسف أبواه وإخوته سجود تحية لا عبادة، لكون ذلك كان جائزاً في شرعهم، وأمر الله الملائكة بالسجود لآدم، والسجود لا يختص بمن هو في الأرض، بل لا يكاد يُفعل لمن هو في بطنها، بل لمن هو على ظهرها عالٍ عليها، وأمَّا توجيه القلوب والأبصار والأيدي عند الدعاء إلى السماء فيفعلونه إذا كان المدعو في العلو، فإذا دعوا الله فعلوا ذلك، وإن قُدِّر منهم من يدعو الكواكب ويسألها، أو يدعو الملائكة، فإنه يفعل ذلك.

فعلم أنَّ قصدهم بذلك التوجه إلى جهة المدعوِّ المسئول، الذي يسألونه ويدعونه، حتى لو قُدِّر أن أحدهم يدعو صنماً أو غيره مما يكون على الأرض لكان توجه قلبه ووجهه وبدنه إلى جهة معبوده الذي يسأله ويدعوه، كما يفعله النصارى في كنائسهم، فإنهم يوجهون قلوبهم وأبصارهم وأيديهم إلى الصُّوَرِ المصوَّرة في الحيطان، وإن كان قصدهم صاحب الصورة، وكذلك من قصد الموتى في قبورهم، فإنه يوجِّه/ قصده وعينه إلى من في القبر، فإذا قَدَّر أن القبر أسفل منه توجه إلى أسفل، وكذلك عابد الصنم إذا كان فوق المكان الذي فيه الصنم، فإنَّه يوجه قلبه وطرفه إلى أسفل، لكون معبوده هناك. ٧/ ٢٢

فعلم بذلك أن الخلق متفقون على أن توجيه القلب والعين واليد عند الدعاء إلى جهة المدعو، فلما كانوا يوجِّهون ذلك إلى جهة السماء عند الله، عُلم إطباقهم على أنَّ الله في جهة السماء.

الوجه الثالث: أن الواحد منهم إذا اجتهد في الدعاء حال سجوده يجد قلبه يقصد العلو، مع أن وجهه يلي الأرض، بل كلما ازداد وجهه ذلاًّ وتواضعاً، ازداد قلبه قصداً للعلو، كما قال تعالى: ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب ۩ ﴿١٩﴾﴾ [العلق:١٩].

وقال النبي ﷺ: أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد[١].

فعلم أنهم يفرِّقون بين توجُّه وجوههم في حال السجود إلى الأرض، وتوجيه القلوب في حال الدعاء إلى من في السماء. والقلوب حال الدعاء لا تقصد إلاَّ العلو، وأما الوجوه والأيدي فيتنوع حالها: تارة تكون في حال السجود إلى جهة الأرض، لكون ذلك غاية الخضوع، وتارة تكون حال القيام مطرقة، لكون ذلك أقرب إلى الخشوع، وتارة تتوجه إلى السماء لتوجه القلب. / ٧/٢٣

وقد صح عن النبي ﷺ أنَّه نهى عن رفع البصر في الصلاة إلى السماء، وقال: لينتهينَّ أقوام عن رفع أبصارهم إلى السماء في الصلاة أو لا ترجع إليهم أبصارهم[٢].

وأمَّا رفع البصر حال الدعاء خارج الصلاة، ففيه نزاع بين العلماء، وإنما نُهي عن رفع البصر في الصلاة لأنه ينافي الخشوع المأمور به في الصلاة.

قال تعالى: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ ٱلدَّاعِ إِلَىٰ شَيْءٍ نُّكُرٍ ﴿٦﴾ خُشَّعًا أَبْصَـٰرُهُمْ﴾ [القمر:٦-٧]، وقال: ﴿يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصُبٍ يُوفِضُونَ ﴿٤٣﴾ خَـٰشِعَةً أَبْصَـٰرُهُمْ﴾ [المعارج:٤٣-٤٤].

---

(١) رواه مسلم (٤٨٢). (٢) رواه مسلم (٤٢٨).

قال: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا خَٰشِعِينَ مِنَ ٱلذُّلِّ يَنظُرُونَ مِن طَرْفٍ خَفِيٍّ﴾ [الشورى:٤٥].

ورأى عمر ﷺ رجلاً يصلي وهو يلتفت، فقال: لو خشع قلب هذا لخشعت جوارحه(١).

فخشوع القلب يستلزم خشوع البصر وذله، وذلك ينافي رفعه وفي اعتبار هذا في الدعاء نزاع. ولهذا يوجد من يخاطب المعظَّم عنده لا يرفع/ بصره إليه. ومعلوم أنَّه لو كانت الجهات بالنسبة إلى الله سواء لم نؤمر بهذا. ٧/ ٢٤

الوجه الرابع: أنَّ السجود، من باب العبادة والخضوع للمسجود له، كالركوع والطواف بالبيت. وأمَّا السؤال والدعاء ففيه قصد المسئول المدعو، وتوجيه القلب نحوه، لا سيما عند الضرورة، فإن السائل الداعي يقصد بقلبه جهة المدعو المسئول بحسب ضرورته واحتياجه إليه.

وإذا كان كذلك، كان رفع رأسه وطرفه ويديه إلى جهةٍ، متضمن لقصده إياه في تلك الجهة، بخلاف الساجد فإنَّه عابدٌ ذليل خاشع، وذلك يقتضي الذل والخضوع، ليس فيه ما يقتضي توجيه الوجه واليد نحوه، لكن إن كان داعياً وجَّه قلبه إليه، وهذا حجة من فرَّق بين رفع البصر في حال الصلاة وحال الدعاء.

الوجه الخامس: أن يُقال: قصد القلوب للمدعو في العلو أمر فطري عقلي اتفقت عليه الأمم من غير مواطأة، وأمَّا السجود فأمرٌ شرعي يُفعل طاعةً للآمر، كما تُستقبل الكعبة حال العبادة طاعة للآمر.

---

(١) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٦٧٨٧)، وكذا عبد الرزّاق في كتابه (٣٣٠٨، ٣٣٠٩)، وابن المبارك في «الزهد» (١١٨٨) عن سعيد بن المسيب، ورواه محمد بن نصر في «الصلاة» (١٥٠) عن حذيفة بن اليمان وقد روي مرفوعاً ولا يصح.

وحينئذ فالاحتجاج بما في فطر العباد مِنْ قصد مَنْ في العلو، وهذا لا معارض له.

[تابع كلام الرازي في «لباب الأربعين» عن الجهة والعلو]

قال: «واحتج الخصم أيضاً بالآيات الواردة الموهمة للجهة، كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ [طه:٥]، وقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل:٥٠] وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام:٦١]». / ٧/ ٢٥

قال[1]: «والجواب أن الظواهر[2] النقلية إذا عارضت الدلائل العقلية لم يمكن تصديقهما ولا تكذيبهما، لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، ولا تصديق النقل وتكذيب العقل، لأنَّ العقل أصل النقل، فتكذيبه لتصديقه يوجب تكذيبهما، فتعين تصديق العقل، وتفويض علم النقل إلى الله، أو الاشتغال بتأويل الظواهر[3]».

وجواب هذا أن يُقال: القول بأن الله تعالى فوق العالم معلوم بالاضطرار من الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة بعد تدبر ذلك، كالعلم بالأكل والشرب في الجنة، والعلم بإرسال الرسل وإنزال الكتب، والعلم بأنَّ الله بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، والعلم بأنه خلق السماوات والأرض وما بينهما، بل نصوص العلو قد قيل إنَّها تبلغ مئين من المواضع.

---

(١) أي الرازي في كتاب «لباب الأربعين» (ص٣٦-ظ٣٦) وسنقابل الكلام التالي عليه.

(٢) لباب الأربعين (ص٣٦): وعن الثالث أن الظواهر.

(٣) لباب الأربعين (ظ٣٦): بتأويل الظواهر، والاستقصاء في تأويل الظواهر مذكور في كتاب «أسرار التنزيل».

والأحاديث عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين متواترة موافقة لذلك، فلم يكن بنا حاجة إلى نفي ذلك من لفظ معين؛ قد يُقال: إنَّه يحتمل التأويل، ولهذا لم يكن بين الصحابة والتابعين نزاع في ذلك، كما تنطق بذلك كتب الآثار المستفيضة المتواترة في ذلك، وهذا يعلمه من له عناية بهذا الشأن، أعظم مما يعلمون أحاديث الرجم[1] والشفاعة/ والحوض والميزان، وأعظم مما يعلمون النصوص الدالة على خبر الواحد ٢٦/٧ والإجماع والقياس، وأكثر مما يعلمون النصوص الدالة على الشُّفْعَة، وسجود السهو، ومنع نكاح المرأة على عمتها وخالتها، ومنع ميراث القاتل، ونحو ذلك مما تلقَّاه عامة الأمة بالقبول.

ولهذا كان السلف مطبقين على تكفير من أنكر ذلك، لأنَّه عندهم معلوم بالاضطرار من الدين والأمور المعلومة بالضرورة عند السلف والأئمة وعلماء الدين قد لا تكون معلومة لبعض الناس: إما لإعراضه عن سماع ما في ذلك من المنقول، فيكون حين انصرافه عن الاستماع والتدبر غير محصل لشرط العلم، بل يكون ذلك الامتناع مانعاً له من حصول العلم بذلك، كما يعرض عن رؤية الهلال فلا يراه، مع أنَّ رؤيته ممكنة لكلِّ من نظر إليه، وكما يحصل لمن لا يصغي إلى استماع كلام غيره وتدبره، لا سيما إذا قام عنده اعتقاد أنَّ الرسول لا يقول مثل ذلك، فيبقى قلبه غير متدبر ولا متأمل لما به يحصل له هذا العلم الضروري.

ولهذا كان كثير من علماء اليهود والنصارى يؤمنون بأنَّ محمداً رسول الله، وأنَّه صادق، ويقولون: إنه لم يُرسل إليهم، بل إلى الأميين، لأنهم أعرضوا عن سماع الأخبار

---

(١) الرجم، كذا قرأتها، ولعل الأقرب إلى السياق أن تكون «الحشر». (رشاد).

المتواترة والنصوص المتواترة، التي تبين أنَّه كان يقول: إن الله أرسله إلى أهل الكتاب، بل أكثرهم لا يقرُّون بأنَّ الخليل بنى الكعبة هو وإسماعيل، ولا أن إبراهيم ذهب إلى تلك الناحية، مع أن هذا من أعظم الأمور تواتراً لإعراضهم.

٧/٢٧ وكثير من الرافضة تنكر أن يكون أبو بكر وعمر مدفونَيْن عند النبي/ ﷺ. وفي الغالية من يقول: إنَّ الحسن والحسين لم يكونا ولدَيْن لعليٍّ، وإنما ولدهما سلمان الفارسي. وكثير من الرافضة لا تعلم أنَّ علياً زوَّج بنته لعمر، ولا أنه كان له ابن كان يسمى عمر.

وأمَّا دعوى التقيَّة والإكراه فهذا شعار المذهب عندهم.

وبعض المعتزلة أنكر وقعة الجمل وصفِّين، وكثير من الناس لا يعلمون وقعة الحرَّة، ولا فتنة ابن الأشعث وفتنة يزيد بن المهلب، ونحوها من الوقائع المتواترة المشهورة.

بل كثير من الناس، بل من المنسوبين إلى العلم، لا يعلمون مغازيَ رسول الله ﷺ المتواترة المشهورة وترتيبها، وما كان فيه قتال أو لم يكن، فلا يعلمون أيُّها قبل: بدر أو أحد؟ وأيُّها قبل: الخندق أو خيبر؟ وأيّها قبل: فتح مكة أو حصار الطائف؟ ولا يعلمون هل كان في تبوك قتال أو لم يكن؟ ولا يعلمون عدد أولاد النبي ﷺ: الذكور والإناث، ولا يعلمون كم صام رمضان؟ وكم حج واعتمر؟ ولا كم صلَّى إلى بيت المقدس بعد هجرته؟ ولا أي سنة فُرض رمضان؟ ولا يعلمون هل أمر بصوم يوم عاشوراء في عام واحد أو أكثر؟ ولا يعلمون هل كان يداوم على قصر الصلاة في السفر أم لا؟ ولا يعلمون هل كان يجمع بين الصلاتَيْن، وهل كان يفعل ذلك كثيراً أم قليلا؟

٧/٢٨ إلى أمثال هذه الأمور لتي كلها معلومة بالتواتر عند أهل العلم/ بأحواله، وغيرهم، ليس عنده فيها ظن، فضلاً عن علم، بل ربما أنكر ما تواتر عنه.

ومعلوم أنَّ أئمة الجهمية النفاة والمعتزلة وأمثالهم، من أبعد الناس عن العلم بمعاني القرآن والأخبار وأقوال السلف، وتجد أئمتهم من أبعد الناس عن الاستدلال بالكتاب والسنة، وإنما عمدتهم في الشرعيات على ما يظنونه إجماعا، مع كثرة خطئهم فيما يظنونه إجماعا، وليس بإجماع. وعمدتهم في أصول الدين على ما يظنونه عقليات، وهي جهليات، لا سيما مثل الرازي وأمثاله، الذين يمنعون أن يستدل في هذه المسائل بالكتاب والسنة.

واعتبر ذلك بما تجده في كتب أئمة النفاة، مثل أبي الحسين البصري وأمثاله، ومثل أبي حامد، والرازي، وأمثالهما.

فأبو الحسين البصري، وأمثاله من المعتزلة، يعتمدون في أصول دينهم على أحاديث قد جمعها عبد الوهاب بن أبي حيَّة البغدادي[1]، فيها الكذب والضعف وأضعاف أضعافها من الأخبار المتواترة لا يعرفونها ألبتة، حتى يعتقدون أنه ليس في الرؤية إلاَّ حديث جرير بن عبد الله البجلي عن النبي ﷺ أنه قال: إنكم ترون ربكم، كما ترون الشمس والقمر، فإن استطعتم أن لا تُغلبوا على صلاة قبل طلوع/ الشمس وقبل غروبها فافعلوا. ويقولون: هذا لم يروه إلاَّ قيس بن أبي حازم، وكان يبغض علياً[2]، فيظنون أنَّه ليس في الرؤية إلاَّ هذا الحديث. ٢٩/٧

وأهل العلم بالحديث يعلمون أحاديث الرؤية متواترة، أعظم من تواتر كثير مما يظنونه متواتراً، وقد احتجَّ أصحاب الصحيح منها أكثر مما خرَّجوه في الشُّفعة،

---

(١) هو عبد الوهاب بن عيسى بن أبي حية أبو القاسم، ورّاق الجاحظ صدوق اتهم بالوقف بالقرآن (ت: ٣١٩هـ) انظر «ميزان الاعتدال».

(٢) هذا ذكر في ترجمته وردّه الذهبي بأنه كان يقدم عثمان على علي وكان الكوفيين يبغضونه لذلك.

والطلاق، والفرائض، وسجود السهو، ومناقب عثمان وعليّ، وتحريم المرأة على عمتها وخالتها، والمسح على الخفَّين، والإجماع، وخبر الواحد، والقياس، وغير ذلك من الأبواب الذين يقولون إنَّ أحاديثها متواترة.

فأحاديث الرؤية أعظم من حديث كل نوع من هذه الأنواع، وفي الصحاح منها أكثر مما فيها من هذه الأنواع.

مثل حديث أبي هريرة الطويل في تجلِّيه يوم القيامة، ومرورهم على الصراط، وهو في الصحيح أيضا من حديث أبي سعيد، ومن حديث جابر. / ٣٠/٧

وفي الصحيحين حديث أبي موسى في رؤيته في الجنة.

وفي الصحيحين في حديث الشفاعة رؤيته لربه.

وفي الصحيح حديث صهيب في رؤية أهل الجنة[1].

وأما أحاديث العلو وما يتضمن هذا المعنى، فأضعاف أضعاف أحاديث الرؤية.

فأبو الحسين وأمثاله من المعتزلة، وكذلك الغزالي والرازي وأمثالهما من فروع الجهمية، هم من أقلِّ الناس علماً بالأحاديث النبوية وأقوال السلف في أصول الدين، وفي معاني القرآن، وفيما بلَّغوه من الحديث، حتى أنَّ كثيراً منهم لا يظن أنَّ السلف تكلموا في هذه الأبواب. / ٣١/٧

ومن كان له علم بهذا الباب، علم أن كلام السلف في هذه المسائل الأصولية، كمسألة العلو وإثبات الصفات الخبرية وغير ذلك، أضعاف أضعاف كلامهم في مسائل

---

(١) جمع أحاديث الرؤية ابن القيم تلميذ المصنف رحمهما الله في كتابه «حادي الأرواح».

الجد، والإخوة، والطلاق، والظهار، والإيلاء، وتيمم الجنب، ومس المحدِث للمصحف، وسجود السهو، ومسائل الأَيْمان، والنذور، والفرائض، وغير ذلك مما تواتر به النقل عنهم.

وهذا الأصل قد بسطناه في مواضع، مثل كلامنا في تواتر معجزات الرسول، وغير ذلك مما يحتاج إلى معرفة هذا الأصل، وأنَّه قد يتواتر عند أهل العلم بالشيء ما لا يتواتر عند غيرهم.

وأهل العلم بالحديث أخصُّ الناس بمعرفة ما جاء به الرسول، ومعرفة أقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان، فإليهم المرجع في هذا الباب، لا إلى من هو أجنبي عن معرفته، ليس له معرفة بذلك، ولولا أنَّه قلَّد في الفقه لبعض الأئمة، لكان في الشرع مثل آحاد الجهَّال من العامة.

فان قيل: قلتَ إن أكثر أئمة النفاة من الجهمية والمعتزلة كانوا قليلي المعرفة بما جاء عن الرسول، وأقوال السلف في تفسير القرآن وأصول الدين، وما بلَّغوه عن الرسول، ففي النفاة كثيرٌ ممن له معرفة بذلك.

قيل: هؤلاء أنواع: نوع ليس لهم خبرة بالعقليات، بل هم يأخذون ما قاله النفاة عن الحكم والدليل، ويعتقدونها براهين قطعية، وليس لهم قوة على الاستقلال بها، بل هم في الحقيقة مقلِّدون فيها، وقد اعتقد أقوال أولئك، فجميع ما يسمعونه من القرآن والحديث/ وأقوال السلف لا يحملونه على ما يخالف ذلك، بل إمَّا أن يظنّوه موافقاً لهم، ٧/ ٣٢ وإما أن يعرضوا عنه مفوِّضين لمعناه.

وهذه حال مثل أبي حاتم البُستي[١]، وأبي سَعْد السَّمان المعتزلي[٢]، ومثل أبي ذر الهروي، وأبي بكر البيهقي[٣]، والقاضي عياض[٤]، وأبي الفرج ابن الجوزي[٥]، وأبي الحسن علي بن المفضَّل المقدسي[٦]، وأمثالهم.

والثاني: من يسلك في العقليات مسلك الاجتهاد ويغلط فيها، كما غلط غيره، فيشارك الجهمية في بعض أصولهم الفاسدة، مع أنَّه لا/ يكون له من الخبرة بكلام السلف والأئمة في هذا الباب ما كان لأئمة السنة، وإن كان يعرف متون الصحيحين وغيرهما. ٧/ ٣٣

وهذه حال أبي محمد بن حزم[٧]، وأبي الوليد الباجي[٨]، والقاضي أبي بكر بن العربي[٩]، وأمثالهم.

---

(١) هو محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتِم البُستي السجستاني صاحب «الصحيح» و«الثقات والمجروحين»، المحدث المعروف (ت: ٣٥٤هـ).

(٢) هو أبو سعد إسماعيل بن علي بن الحسين بن محمد بن الحسن بن زنجويه الرازي السمان، الحافظ الزاهد، كان شيخ المعتزلة وعالمهم ومحدثهم في عصره، اختلف في وفاته سنة (٤٤٣ أو ٤٤٥ أو ٤٤٧هـ) وتوفي بالري.

(٣) سبقت ترجمته (٢/ ١٠).

(٤) القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمر اليحصبي السبتي، عالم المغرب وإمام أهل الحديث في وقته، (٤٧٦-٥٤٤هـ)، انظر ترجمته في «وفيات الأعيان» (٣/ ١٥٢-١٥٤)، و«شذرات الذهب» (٤/ ١٣٨-١٣٩)، و«العبر» (٤/ ١٢٢-١٢٣)، و«الأعلام» (٥/ ٢٨٢).

(٥) سبقت ترجمته (١/ ٢٧٠).

(٦) أبو الحسن علي بن المفضل بن علي بن مفرج بن حاتم المقدسي ثم الإسكندري، فقيه مالكي أصله من القدس، مولده وسكنه بالإسكندرية، ووفاته بالقاهرة، (٥٤٤-٦١١هـ).

(٧) سبقت ترجمته (٢/ ١٩).

(٨) سبقت ترجمته (١/ ٢٧١).

(٩) سبقت ترجمته (١/ ٥).

ومن هذا النوع بشر المريسي[١] ومحمد بن شجاع الثلجي[٢]، وأمثالهما.

ونوع ثالث سمعوا الأحاديث والآثار، وعظَّموا مذهب السلف، وشاركوا المتكلمين الجهمية في بعض أصولهم الباقية، ولم يكن لهم من الخبرة بالقرآن والحديث والآثار، ما لأئمة السنة والحديث، لا من جهة المعرفة والتمييز بين صحيحها وضعيفها، ولا من جهة الفهم لمعانيها. وقد ظنوا صحة بعض الأصول العقلية للنفاة الجهمية، ورأوا ما بينهما من التعارض.

وهذا حال أبي بكر بن فُورَك[٣]، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل وأمثالهم. / ٧/ ٣٤

ولهذا كان هؤلاء تارة يختارون طريقة أهل التأويل، كما فعله ابن فورك وأمثاله في الكلام على مشكل الآثار.

وتارة يفوِّضون معانيها، ويقولون: تجري على ظواهرها، كما فعله القاضي أبو يعلى وأمثاله في ذلك.

وتارة يختلف اجتهادهم، فيرجّحون هذا تارة وهذا تارة، كحال ابن عقيل وأمثاله.

وهؤلاء قد يُدخلون في الأحاديث المشكِلة ما هو كذب موضوع، ولا يعرفون أنه موضوع، وما له لفظ يدفع الإشكال، مثل أن يكون رؤيا منام، فيظنونه كان في اليقظة ليلة المعراج.

---

(١) سبقت ترجمته (١/ ١٠١).

(٢) سبقت ترجمته (١/ ١٤٨).

(٣) أبو بكر محمد بن الحسن بن فُورَك الأنصاري الأصبهاني، فقيه شافعي ومتكلم أشعري، توفي سنة (٤٠٦هـ).

ومن الناس من له خبرة بالعقليات المأخوذة عن الجهمية وغيرهم، وقد شاركهم في بعض أصولها، ورأى ما في قولهم من مخالفة الأمور المشهورة عند أهل السنة، كمسألة القرآن والرؤية، فإنَّه قد اشتهر عند العامة والخاصة أنَّ مذهب السلف وأهل السنة والحديث: أنَّ القرآن كلام الله غير مخلوق، وأنَّ الله يُرى في الآخرة، فأراد هؤلاء أن يجمعوا بين نصر ما اشتهر عند أهل السنة والحديث، وبين موافقة الجهمية في تلك الأصول العقلية، التي ظنها صحيحة، ولم يكن لهم من الخبرة المفصَّلة بالقرآن ومعانيه، والحديث وأقوال الصحابة، ما لأئمة السنة والحديث، فذهب مذهباً مركَّباً من هذا وهذا وكلا الطائفتين ينسبه إلى التناقض. / ٧/ ٣٥

وهذه طريقة الأشعري وأئمة أتباعه، كالقاضي أبي بكر[1]، وأبي إسحاق الإسفراييني[2]، وأمثالهما ولهذا تجد أفضل هؤلاء، كالأشعري، يذكر مذهب أهل السنة والحديث على وجه الإجمال، ويحكيه بحسب ما يظنه لازماً، ويقول: إنه يقول بكل ما قالوه، وإذا ذكر مقالات أهل الكلام، من المعتزلة وغيرهم، حكاها حكاية خبير بها، عالم بتفصيلها.

وهؤلاء كلامهم نافع في معرفة تناقض المعتزلة وغيرهم، ومعرفة فساد أقوالهم. وأمَّا في معرفة ما جاء به الرسول، وما كان عليه الصحابة والتابعون، فمعرفتهم بذلك قاصرة، وإلاَّ فمن كان عالماً بالآثار، وما جاء عن الرسول، وعن الصحابة والتابعين، من غير حسن ظنٍّ بما يناقض ذلك، لم يدخل مع هؤلاء: إمَّا لأنه علم من حيث الجملة

---

(١) وهو الباقلاني وسبقت ترجمته (١/ ٦).

(٢) سبقت ترجمته (١/ ٨٥).

أن أهل البدع المخالفين لذلك مخالفون للرسول قطعاً، وقد علم أنَّه من خالف الرسول فهو ضال، كأكثر أهل الحديث، أو علم مع ذلك فساد أقوال أولئك وتناقضها، كما علم أئمة السنة من ذلك ما لا يعلمه غيرهم، كمالك، وعبد العزيز الماجشون، وحمَّاد بن زيد، وحمَّاد بن سلمة، وسفيان بن عيينة، وابن المبارك، ووكيع بن الجرّاح، وعبد الله بن إدريس، وعبد الرحمن بن مهدي، ومعاذ بن معاذ، ويزيد بن هارون الواسطي، ويحيى ابن سعيد القطان، وسعيد بن عامر، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن إبراهيم، وأبي عبد الرحمن القاسم بن/ سلاَّم، ومحمد بن إسماعيل البخاري، ومسلم بن الحجَّاج ٧/ ٣٦ النيسابوري، والدارمِيَيْن: أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن، وعثمان بن سعيد، وأبي حاتم وأبي زرعة الرازيين، وأبي داود السجستاني، وأبي بكر الأثرم، وحرب الكرماني، ومن لا يحصى عدده إلاَّ الله من أئمة الإسلام، وورثة الأنبياء، وخلفاء الرسل.

فهؤلاء كلهم متفقون على نقيض قول النفاة، كما تواترت الآثار عنهم، وعن غيرهم من أئمة السلف بذلك، من غير خلاف بينهم في ذلك.

الوجه الثاني: أن يُقال: نصوص ذلك صريحة لا تحتمل التأويل، بل التأويلات المذكورة في ذلك من جنس تأويلات القرامطة الباطنية، وهي باطلة كما قد بُيِّن في موضعه، بل معلومة الفساد بالضرورة، كما بُيِّن بطلان تأويل كل من تأوّل «استوى» على غير ما يتضمن علوه على العرش، مثل تأويله بالقدرة والمكانة أو غير ذلك.

الوجه الثالث: أن يُقال: لا نسلم أنه عارض ذلك دليلٌ عقلي أصلا، بل العقليات التي عارضتها هذه السمعيات هي من جنس شُبَه السوفسطائية، التي هي أوهام وخيالات غير مطابقة، وكل من قالها لم يخل من أن يكون مقلِّداً لغيره، أو ظاناً في نفسه، وإلاَّ فمن رجع في مقدماتها إلى الفطر السليمة واعتبر تأليفها، لم يجد فيما يعارض

٧/٣٧ السمعيات برهاناً مؤلَّفاً من مقدمات يقينية تأليفاً صحيحا، وجمهور من تجده/ يعارض بها أو يعتمد عليها، إذا بيّنت له فسادها، وما فيها من الاشتباه والالتباس، قال: هذه قالها فلان وفلان، وكانوا فضلاء، فكيف خَفِيَ عليهم مثل هذا؟ فينتهون بعد إعراضهم عن كلام المعصوم، الذي لا ينطق عن الهوى، وإجماع السلف الذين لا يجتمعون على ضلالة، ومخالفة عقول بني آدم التي فطرهم الله عليها، إلى تقليد رجالٍ يقولون: إن هذه القضايا عقلية برهانية، وقد خالفهم في ذلك رجال آخرون من جنسهم، مثلهم وأكثر منهم، وعامة من تجده من طلبة العلم، المنتسبين إلى فلسفة أو كلام أو تصوف أو فقه أو غير ذلك، إذا عارض نصوص الكتاب والسنة بما يزعم أنه برهان قطعي، ودليل عقلي، وقياس مستقيم، وذوق صحيح، ونحو ذلك -إذا حاققته وجدته ينتهي إلى تقليد لمن عظَّمه، إذا كان من الأتباع، أو إلى ما افتراه هو-أو توهمه- إن كان من المتبوعين، وللطائفتين نصيب مما ذكره الله في أشباههم.

قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعَذَابِ ﴿١٦٥﴾ إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ ﴿١٦٦﴾ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا۟ مِنَّا ۗ كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ ۖ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿١٦٧﴾﴾ [البقرة ١٦٥-١٦٧]، وقال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَٰلَيْتَنِى ٱتَّخَذْتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلًا ﴿٢٧﴾ يَٰوَيْلَتَىٰ لَيْتَنِى لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا ﴿٢٨﴾ لَّقَدْ

٧/٣٨ أَضَلَّنِى / عَنِ ٱلذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَآءَنِى ۗ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِلْإِنسَٰنِ خَذُولًا ﴿٢٩﴾﴾ [الفرقان:٢٧-٢٩]، وقال تعالى: ﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِى ٱلنَّارِ يَقُولُونَ يَٰلَيْتَنَآ أَطَعْنَا ٱللَّهَ وَأَطَعْنَا ٱلرَّسُولَا۠ ﴿٦٦﴾ وَقَالُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠ ﴿٦٧﴾ رَبَّنَآ ءَاتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ ٱلْعَذَابِ وَٱلْعَنْهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا ﴿٦٨﴾﴾ [الأحزاب:٦٦-٦٨]، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ يَتَحَآجُّونَ فِى ٱلنَّارِ فَيَقُولُ ٱلضُّعَفَٰٓؤُا۟

لِلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوٓاْ إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِّنَ ٱلنَّارِ ﴿٤٧﴾ قَالَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوٓاْ إِنَّا كُلٌّ فِيهَآ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ ٱلْعِبَادِ ﴿٤٨﴾﴾ [غافر:٤٧-٤٨].

الوجه الرابع: أن يُقال: لا نسلِّم أنه بتقدير ما يذكر من التعارض لا يمكن تصديقهما، بل يمكن ذلك فإن ما ينفيه صريح العقل من صفات النقص وإثبات المماثلة بين الخالق وصفاته، والمخلوق وصفاته، لم يثبته السمع الصحيح، وما أثبته السمع الصحيح الصريح لم ينفه عقل صريح.

وحينئذ فلا يجوز أن يتعارض العقل الصريح والسمع الصحيح، وإنما يظن تعارضهما من غلط في مدلولهما أو مدلول أحدهما، كمن يعارض الدلالات العقلية الصريحة من السوفسطائية وأمثالهم، وكمن يظن تعارض الأدلة السمعية من الملاحدة./ ٣٩/٧

وكثيراً ما يشتبه ذلك وتتعارض الدلالتان عند من يُكنُّ السفسطة والإلحاد لشبه قامت به، فتكون الآفة من إدراكه لا من المدرَك، كالأحول الذي يرى الواحد اثنين، والممرور الذي يجد الحلو مراً، وإلا فالسمع الصحيح هو القول الصادق من المعصوم، الذي لا يجوز أن يكون في خبره كذبٌ لا عمداً ولا خطأً. والمعقول الصحيح هو ما كان ثابتاً أو منتفياً في نفس الأمر، لا بحسب إدراك شخصٍ معينٍ، وما كان ثابتاً أو منتفياً في نفس الأمر، لا يجوز أن يخبر عنه الصادق بنقيض ذلك، بل مَن شهد الكائنات على ما هي عليه وجدها مطابقة لخبر الصادق.

كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [فصلت:٥٣]. فأخبر أنه سيريهم من الآيات العيانية المشهودة لهم، ما يبين لهم أن القرآن حق.

وقال تعالى: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ﴿٦﴾﴾ [سبأ:٦]، فمن أوتي العلم رأى أن ما أنزل إليه به من ربه هو الحق، وأما ما كان عنده ما يظنه علماً -وهو جهل- فذاك يرى الأمر على خلاف ما هو عليه، مثل من زاغ فأزاغ الله قلبه وكان في قلبه مرض، فزاده الله مرضاً، وممن يقلِّب الله أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أوَّل مرة، ومن الصم البكم/ العمي الذين لا يرجعون إلى ما كانوا عليه من الهدى، أوْ لم يكونوا يعقلون بحال. ٧/ ٤٠

وأمثال هؤلاء قال تعالى فيهم[1]: ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ ۗ مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٣٩﴾﴾ [الأنعام:٣٩].

وقد ضرب الله مثل هؤلاء وهؤلاء في غير موضع من القرآن كسورة النور وغيرها.

الوجه الخامس: أن يُقال: لا نسلِّم أنَّ تصديق النقل المثبِت لعلو الله على خلقه، وتكذيب ما يناقض ذلك مما يسمَّى معقولاً، يُوجب القدح في أصل النقل كما في قوله: «لأن العقل أصل للنقل، فتكذيبه لتصديقه موجب لتكذيبهما».

قلنا: لا نسلِّم أن المعقول النافي لعلو الله على خلقه أصل للنقل، فإنَّه ليس كل ما يسمى معقولاً، ولا كل ما يُعلم بالعقل يتوقف العلم بصحة السمع عليه، فتلك الأمور، التي لا يتوقف العلم بصحة السمع عليها، ليست أصلاً للسمع، ولا يجوز أن يُقال: جنس المعقول به يُعلم بالسمع، فلا يجوز أن يرد شيء منه، فإنَّ العقلاء متفقون على أنَّ جنس المعقولات لا يلزم من تكذيب بعضها تكذيب السمع، وإن قُدِّر أنها عقليات صحيحة، مثل مسائل الحساب الدقيقة وغيرها، فإنها مع كونها/ عقليات صحيحة لا يلزم من القدح فيها القدح في السمع، فكيف بالمعقولات التي فيها خطأ كثير وتنازع عظيم؟ ٧/ ٤١

---

(١) في الأصل وأمثال هؤلاء قال تعالى... وزدت فيهم ليتضح الكلام. (رشاد).

بل كل من كان عن الشرائع أبعد، كان اضطرابهم في عقلياتهم أكثر، كالفلاسفة فإنَّ بينهم من الاختلاف في عقلياتهم -حتى في المنطق والهيئة والطبيعيات- ما لا يكاد يحصى. وكلامهم في الإلهيات قليل، وعلمهم بها ضعيف، ومسائلها عندهم يسيرة، وهي مع هذا عندهم لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى، ولا سمين فينتقى[1].

وأساطينهم معترفون بأنَّه لا سبيل لهم إلى اليقين فيها، وإنما يتكلمون فيها بالأَوْلى والأخلق، وهم مع هذا متنازعون فيها أعظم من تنازع كل فرقة من مبتدعة أهل الملل في الأمور الإلهية.

وإذا كان جنس ما يسميه هؤلاء عقليات، فيه خطأ كثير باتفاق الناس وبالضرورة، لم يمكن أن يُقبل جنس ما يُقال: له عقليات، فضلاً عن أن يعارض به، ولو قُبِلَ جنس ما يُقال له عقليات كله، للزم من الجمع بين النقيضين ما شاء الله.

فنفاة الجزء -الذي هو الجوهر الفرد- ومثبتوه، كل منهم يقول: إنَّ ذلك معلوم بالعقل. والقائلون/ ببقاء بعض الأعراض، مع القائلين بفنائها، والقائلون بتماثل الأجسام مع القائلين باختلافها، والقائلون بوجوب تناهي الحوادث مع القائلين بعدم جواز تناهيها، وأضعاف ذلك. ٧/ ٤٢

بل العقليات الصحيحة: ما كان معقولاً للفطر السليمة الصحيحة الإدراك التي لم يفسد إدراكها. وهذا القدر لا يزال موجوداً في بني آدم، وإن فسد رأي قوم، لم يلزم فساد رأي آخرين.

لكن إذا تنازع الناس، وادَّعى كل فريق أنَّ قولنا هو الذي تشهد به الفطر السليمة، لم يفصل بينهم إلاَّ ما يتفقون على صدق شهادته: إمَّا كتاب منزَّل من السماء يحكم بينهم، وإما شهادة فِطَرٍ تقر الطائفتان أنها صحيحة الإدراك صادقة الخبر، فلا يحكم بين المتنازعَيْن إلا حاكمٌ يسلِّمان لحكمه.

---

(١) في الأصل (فينتقل).

والمقصود هنا أنَّه لا يقول عاقل: إن كل ما يسمى معقولاً يجوز قبوله، فضلاً عن أن يجب، فضلاً عن أن يُعارض به معقول آخر، فضلاً عن أن يُعارض به كتاب منزل من عند الله.

وإذا كان كذلك لم يكن في ردِّ كثير ممّا يسمى معقولاً رد لسائرها، فإذا رُد مما يُسمَّى معقولاً ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه، لم يكن في هذا ردٌّ للأصل المعقول الذي به يُعلم السمع، وهو المطلوب.

وإذا كان كذلك، فالمعقول المذكور هنا الذي عارضوا به الآيات الإلهية والأحاديث النبوية -هو ما ذكروه في نفي علو الله على خلقه، وليس شيء من ذلك مما يُحتاج في العلم بصحة السمع إليه، فإن إثبات موجود لا يمكن أن يُشار إليه، ولا يكون داخل العالم ولا خارجه،/ ومقدمات ذلك المستلزمة له، لا يتوقف العلم بصحة السمع على شيء من ذلك، فإنَّا نعلم بالاضطرار بعد تأمل أحوال النبي ﷺ وأصحابه والتابعين لهم بإحسان، أنَّ الذين آمنوا بالرسول وجزموا بصدقه -وهم باتفاق المسلمين أعلم الأمة بصدقه، وصدق ما أخبر به، وصحة ذلك- لم يكونوا في إيمانهم وعلمهم بصدقه، يستدلُّون بشيء من هذه المقدمات على صحة ذلك، ولا مناظرين بها أحداً، ولا يقيمون بها حجة على غيرهم، فضلاً عن أن يكونوا هم لم يعلموا صدقه إلا بعد العلم بهذه المقدمات المستلزمة لوجود موجود لا يُشار إليه، وأن صانع العالم ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا فوق العالم رب، ولا على العرش إله. ٤٣/٧

ومما يوضّح ذلك أنّا نعلم بالعادة المطردة أن القضايا التي بها علموا أنَّه رسول الله الصادق فيما يخبر به عن الله، لو كانت مستلزمة لقول نفاة العلو، وأنَّ الله ليس مبايناً للعالم، ولا هو فوق السماوات، ولا يمكن الإشارة إليه، ولا عرج أحد من الملائكة، ولا

محمد، إليه نفسه، ولا نزل من عنده نفسه شيء: لا ملك ولا غيره -لكانت هذه اللوازم تحصل في نفوسهم، كما حصلت في أنفس غيرهم، لا سيما مع كثرة الخلق، وانتشار الإسلام، ودخول الناس في دين الله أفواجاً، ولو كانت هذه القضايا مستقرة في أنفسهم، لامتنع في العادة أن لا يتكلموا بها، فضلاً عن أن يتكلموا بنقيضها، ولو وجب في العادة أن يعارضوا بها ما دلَّ عليه ظاهر السمع، لكانوا يسألونه ويقولون: ما دلت/ عليه هذه الآيات والأحاديث التي أخبرتنا بها يناقض هذه القضايا التي علمنا بها ٧/ ٤٤ أنك رسول الله الصادق عليه، فما يمكننا أن نجمع بين تصديقك في دعوى الرسالة، وبين الإخبار بهذه الأمور، بل تصديقك في دعوى الرسالة يقتضي تكذيب مقتضى هذه الأخبار، فكيف نصنع؟ هل لها تأويل يوافق ما به علمنا أنك صادق؟ أم نحن مأمورون بأن نقرأ ما ظاهره كفر وكذب يقدح في أصول إيماننا، ونعرض بقلوبنا وعقولنا عن فهم ذلك وتدبره والنظر فيه؟

وهذا فيه عذاب عظيم للعقول، وفساد عظيم في القلوب، إذا كان الرجل مأموراً أن يقرأ في الليل والنهار كلاماً، يقرأ به في صلاته، وغير صلاته ويجزم بأنَّه صدق لا كذب، وأنَّ من كفر بحرفٍ منه فهو كافر، وذلك الكلام، مشتمل على أخبار ظاهرها ومفهومها يناقض ما به عَلِمَ صِدْق ذلك الكلام، بل هو باطل وضلال وكفر، فيورثه ذلك الحيرة والاضطراب، ويمرض قلبه أعظم مرض، ويكون تألُّمه بذلك ووجع قلبه، أعظم بكثير من مرض بدنه ووجع يده ورجله.

فإنه حينئذ إن قَبِل ما به صدَّق هذا الرسول قَدَح في الكلام الذي أخبره أنه حق وصدق، فيكون ذلك الدليل الذي دلَّه على صدقه، دلَّه على كذب المفهوم من أخباره، وإن صدَّق المفهوم من أخباره، أبطل شاهد صدقه.

ومن المعلوم أن أخباره لو عارضت معقولاً لهم، غير ما به علموا صدقه، لأوجب ذلك من الحيرة والألم والفساد ما لا يعلمه إلاَّ الله، فكيف إذا كان المعارض له ما به علموا صدقه؟ / ٧/٤٥

وقد كان الصحابة يسألون رسول الله ﷺ، ويسأل بعضهم بعضا، عن أدنى شبهة تعرض في خطابه وخبره، مثل ما كان يوم الحديبية لمَّا صالح النبي ﷺ مشركي مكة، على أن يرجع ذلك العام بأصحابه الذين قدموا معه معتمرين، وبايعهم بيعة الرضوان تحت الشجرة، وهم السابقون الأولون، وكانوا أكثر من ألف وأربعمائة، فصالح المشركين على أن يرجع بهم ذلك العام، ويرد إلى المشركين من جاءه مؤمناً مهاجراً، ولا يرد المشركون من ذهب إليهم مرتداً، وامتنعوا من أن يكتبوا في كتاب الصلح: «بسم الله الرحمن الرحيم» وأن يكتبوا: هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله[1]، وأمثال ذلك.

والمقصود أنَّ كثيراً من الصحابة اشتدَّ عليهم ذلك، وأجلُّهم عمر، فجاء إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، ألسنا على الحق، وعدونا على الباطل؟ قال: بلى. قال: فعلام نعطي الدنية في ديننا؟ قال: إنِّي رسول الله وهو ناصري، ولستُ أعصيه. فقال: ألم تكن تحدثنا أنَّا نأتي البيت ونطوف به؟ فقال: بلى، أفقلت لك إنك تأتيه هذا العام؟ قال: لا. قال: فإنك آتيه ومطوِّف به. ثم ذهب عمر إلى أبي بكر، فقال له مثل ما قال للنبي ﷺ، وأجابه أبو بكر بمثل ما أجابه النبي ﷺ، من غير أن يكون سمع جواب النبي ﷺ./ ٧/٤٦

والقصة مستفيضة رواها أهل الصحيح والمسند والمغازي والسير والتفسير والفقه وسائر العلماء[2].

---

(١) لفظ الجلالة (الله) ليس في الأصل، والسياق يقتضي إثباته. (رشاد).

(٢) الحديث عند البخاري (٢٥٨١، ٣٠١١، ٤٥٦٣)، ومسلم (١٧٨٥).

فهذا عمر، وهو الذي قال فيه النبي ﷺ: «إنه قد كان في الأمم قبلكم محدثون، فإن يكن في أمتي أحد فعمر. أخرجه في الصحيحين»[١].

وقال: «إنَّ الله ضرب الحق على لسان عمر وقلبه»[٢].

وقال: «لو لم أبعث فيكم لبعث فيكم عمر» رواه الترمذي[٣].

إلى غير ذلك من فضائله، وقد اشتبه عليه معنى نص، وليس في ظاهره ما ينافي الواقع، بل هو ظن أنَّ ظاهره ينافي الواقع، فإنَّ الله تعالى قال: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ [الفتح:٢٧]. / ٤٧/٧

وكان النبي ﷺ أخبرهم بذلك قبل نزول الآية خبراً مطلقاً، ومن المعلوم باتفاق الفقهاء أنَّ الرجل إذا قال: والله لأفعلن كذا وكذا، ولم يكن هناك سبب ولا نية توجب التعجيل كان له أن يؤخِّره إلى وقت آخر، فلم يكن في ظاهر خطاب الله ورسوله ما يقتضي تعجيل إتيان البيت والطواف به.

ومع هذا لما ظنَّ هذا الذي هو أفضل الأمة بعد أبي بكر، أنَّ ظاهره يقتضي التعجيل، أورده على النبي ﷺ، ثمَّ على صديقه، وأجابه كلٌّ منهما في مغيب الآخر بأنَّه ليس في

---

(١) رواه البخاري (٣٢٨٢، ٣٤٨٦)، ومسلم (٢٣٩٨).

(٢) رواه الترمذي (٣٦٨٢)، والإمام أحمد (٢/ ٥٣)، وابنه في «زيادات الفضائل» (٣٩٥، ٥٢٥)، عن ابن عمر مرفوعاً وقد جاء الحديث من طرق عن عدّة من الصحابة وهو حديث ثابت.

(٣) رواه ابن عساكر في التاريخ (٤٤/ ١١٤-١١٦)، من طرق كلها لا تصح لكن روى الخطيب في كتاب المؤتلف ومن طريقه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٤٤/ ١١٦) عن ابن عمر مرفوعاً: لو كان بعدي نبي لكنته، يعني عمر، قال الخطيب: هذا حديث منكر.

لكن رواه بلفظ: «لو كان بعدي نبي لكان عمر» الترمذي (٣٦٨٦)، والطبراني في «الكبير» (١٧/ ٢٩٨، ٣١٠/ ٢٢، ٨٢٢، ٨٥٧)، والحاكم (٤٤٩٥)، والقطيعي في «زوائد الفضائل» (٤٩٨، ٥١٩، ٦٩٤)، وفي «حزء الألف باء» (١٩٩) والحديث حسن.

الخطاب ما يقتضي التعجيل، وإنما الذي فَهِم ذلك من الخطاب غلط في فهمه. فالغلط منه، لا لنقص في دلالة الخطاب.

وأيضاً ففي الصحيح أنَّه قال ﷺ: من نوقش الحساب عذب. قالت عائشة: فقلت: يا رسول الله، أليس الله يقول في كتابه ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝﴾ [الانشقاق:٨] فقال: ذلك العرض، ومن نوقش الحساب عذب[١].

ومعلوم أن قوله: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝﴾ لا يدلُّ ظاهره على أن المحاسَب يُناقَش، بل الظاهر من لفظ الحساب اليسير أنَّه لا تكون فيه مناقشة، ومع هذا فلما قال: من نوقش الحساب عُذب، فظنَّت امرأة تحبه ويحبها - وهي أحب النساء إليه، وأبوها أحب الرجال إليه - أنَّ ظاهر خطابه يعارض تلك الآية - سألته عن ذلك ولم تسكت./ ٧/٤٨

وكذلك في الحديث الصحيح أنه قال: والذي نفسي بيده لا يلج النار أحدٌ بايع تحت الشجرة. قالت حفصة: فقلت يا رسول الله، أليس الله يقول ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم:٧١]. فقال: ألم تسمعيه قال: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ۝﴾؟ [مريم:٧٢][٢].

وقد بُيِّن في الحديث الصحيح الذي رواه جابر وغيره أنَّ الورود هو المرور على الصراط[٣]، ومعلوم أنَّه إذا كان قد أخبرهم أن جميع الخلق يعبرون الصراط ويَرِدون النار بهذا الاعتبار، لم يكن قوله لهم: فلانٌ لا يدخل النار منافياً لهذا العبور، ولهذا قال لها: ألم

---

(١) رواه البخاري (١٠٣، ٤٦٥٥، ٦١٧١)، ومسلم (٢٨٧٦).

(٢) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه (٥/ ٢٢٨).

(٣) وهو الحديث المشار إليه في التعليق السابق وهو عن جابر عن أم مبشر رضي الله عنهما.

تسمعيه قال: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا﴾؟؛ فأخبرها أن هذا الورود لا ينافي عدم الدخول الذي أخبرت به، فالذين نجاهم الله بعد الورود -الذي هو العبور- لم يدخلوا النار.

ولفظ «الورود» و«الدخول» قد يكون فيه إجمال فقد يُقال: لمن دخل سطح الدار: إنه دخلها ووردها، وقد يُقال لمن مرَّ على السطح ولم يثبت فيها: إنه لم يدخلها. فإذا قيل: فلان ورد هذا المكان الرديء ثم نجّاه الله منه، وقيل: فلان لم يُدخله الله إياه، كان كلا الخبرين صدقاً لا منافاة بينهما.

وقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا / مَّقْضِيًّا ﴿٧١﴾ ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ﴿٧٢﴾﴾ [مريم:٧١-٧٢]، فيه بيان نعمة الله على المتقين: أنهم مع الورود والعبور عليها وسقوط غيرهم فيها نجوا منها، والنجاة من الشرِّ لا تستلزم حصوله، بل تستلزم انعقاد سببه، فمن طلبه أعداؤه ليهلكوه ولم يتمكنوا منه، يُقال: نجاه الله منهم. ٧/ ٤٩

ولهذا قال تعالى: ﴿وَنُوحًا إِذْ نَادَىٰ مِن قَبْلُ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ فَنَجَّيْنَٰهُ وَأَهْلَهُۥ مِنَ ٱلْكَرْبِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٧٦﴾﴾ [الأنبياء:٧٦].

ومعلوم أنَّ نوحاً لم يغرق ثم خُلِّص، بل نُجِّيَ من الغرق الذي أهلك الله به غيره.

كما قال: ﴿فَأَنجَيْنَٰهُ وَأَصْحَٰبَ ٱلسَّفِينَةِ﴾ [العنكبوت:١٥]

وكذلك قوله عن لوط: ﴿وَنَجَّيْنَٰهُ مِنَ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِي كَانَت تَّعْمَلُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأنبياء:٧٤].

ومعلوم أن لوطاً لَم يصبه العذاب الذي أصابهم من الحجارة والقلب وطمس الأبصار.

وكذلك قوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُۥ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَنَجَّيْنَٰهُم مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ ﴿٥٨﴾﴾ [هود:٥٨] وقوله: ﴿فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَٰلِحًا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُۥ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَمِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ﴾ [هود:٦٦]. / ٧/ ٥٠

وأمثال ذلك يبين سبحانه أنَّه نجَّى عباده المؤمنين من العذاب الذي أصاب غيرهم، وكانوا معرضين له، لولا ما خصَّهم الله من أسباب النجاة- لأصابهم ما أصاب أولئك.

فلفظ «النجاة من الشر» يقتضي انعقاد سبب الشر، لا نفس حصوله في المنجَّى.

فقوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ﴾ [مريم:٧٢]، لا يقتضي أنهم كانوا معذَّبين ثم نجوْا، لكن يقتضي أنهم كانوا معرضين للعذاب الذي انعقد سببه، وهذا هو الورود.

فقوله ﷺ: لن يدخل النار أحدٌ بايع تحت الشجرة، لا ينافي هذا الورود، فإنَّ مجرد الورود ليس بعذاب، بل هو تعريض للعذاب، وهو إنما نفى دخول الذي هو العذاب، لم ينف التقريب من العذاب، ولا انعقاد سببه، ولا الدخول على سطح مكان العذاب.

ومع هذا لما اشتبه ذلك على امرأته، سألته عن ذلك، وذكرت ما يعارض خبره في فهمها، ولم تسكت، وقد كان يفعل الأمر فيسألونه: هل هو بوحي فيجب طاعته؟ أو هو رأي يمكن معارضته برأي أصلح منه؟ ويشيرون عليه في الرأي برأي آخر، فيقبل منهم ويوافقهم، كما سأله الحباب بن المنذر لما نزل ببدر فقال: يا رسول الله أرأيت هذا المنزل الذي نزلته: أهو منزل أنزلكه الله، فليس لنا أن نتعداه، أم هو الرأي/ والحرب والمكيدة؟ فقال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة. فقال: ليس هذا بمنزل قتال. ٧/ ٥١

ولما صالح غطفان عام الخندق على نصف ثمر المدينة لما تألبت عليهم الأحزاب: من قريش وحلفائها، وأهل نجد وجموعهم، وبني قريظة اليهود جيران المدينة، وكانت تلك القضية من أعظم البلاء والمحنة، وفيها أنزل الله سورة الأحزاب، فلما صالحهم على نصف ثمرها. قال له سعد ما مضمونه: إن كان الله أمرك بهذا سمعنا وأطعنا، وإن كان رأياً منك أردت به مصلحتنا، فقد كنا في الجاهلية وما أحدٌ منهم ينال منها ثمرة إلاَّ بِشِرًى أو قِرًى، فحين أعزَّنا الله بالإسلام نعطيهم ثمرنا؟ أو كما قال: فبيَّن له النبي ﷺ:

إني لما رأيت الأعداء قد تحزَّبوا عليكم خشيت أن تضعفوا عنهم، فرأيت أن أدفع هؤلاء ببعض الثمر، فإذا كنتم ثابتين صابرين، فلا حاجة إلى هذا.

وفي الصحيح أنهم كانوا في بعض الأسفار فنفد زادهم فاستأذنوه في نحر ظهرهم -وهي الإبل التي يركبونها- فأذن لهم، فأتاه عمر وأخبره أنهم إن نحروا ظهرهم تضرّروا بذلك، وطلب أن تجمع أزوادهم ويدعو فيها/ بالبركة ليغنيهم الله بذلك عن نحر ظهرهم، ففعل ذلك[1]. ٧/ ٥٢

وكذلك في الصحيح أنَّه أعطى أبا هريرة نعله ليبشِّر الناس بأن الموحِّدين في الجنة، فلقيه عمر فرده، وقال للنبي ﷺ: إنهم إذا سمعوا بذلك اتَّكلوا، فترك ذلك[2].

بل كان يأمرهم بالأمر الذي يجب عليهم طاعته، فيعارضه بعضهم بما لا يصلح للمعارضة، فيجيبهم. فإنَّ في الصحيح أنه نهاهم عن الوِصال، فقالوا: إنَّك تواصل. فقال: إني لست كهيئتكم، إني أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني[3].

ومعلوم أنَّ هذه معارضة فاسدة، لو أوردها بعض طلبة الفقهاء، أجابه آخر بأن أمره ونهيه يجب طاعته فيه، وحكمه لازم للأمة باتفاق المسلمين، بل ذلك معلوم بالاضطرار من دينه، وإن كان بعض الناس/ ينازع في الأمر المطلق: هل يفيد الإيجاب أم لا؟ فلم ينازع في أنه إذا بيَّن في الأمر أنه للإيجاب يجب طاعته، ولا أنه إذا صرَّح ابتداءً بالإيجاب تجب طاعته. ٧/ ٥٣

---

(١) رواه مسلم (٢٧).

(٢) رواه مسلم (٣١٠).

(٣) رواه البخاري (١٨٢٢، ١٨٦٢، ١٨٦٦)، ومسلم (١١٠٢، ١١٠٥).

ولكن نزاعهم في مراده بالأمر المطلق: هل يعلم به أنَّه أراد به الإيجاب؟ فهذا نزاع في العلم بمراده، لا نزاع في وجوب طاعته فيما أراد به الإيجاب، فإنَّ ذلك لا ينازع فيه إلاَّ مكذِّب به.

والمقصود أن حكم النهي لازم للأمة، وأمَّا فعله فقد يكون مختصًّا به باتفاق الأمة. بل قد تنازعوا في تعدِّي حكم فعله إلى غيره، على ما هو معروف، فإذا أَمَر المسلمين أو نهاهم أمراً ونهيا علموا به مراده، لم يكن لأحدٍ منهم أن يعارض ذلك بفعله باتفاق العلماء، وإنما يتكلمون في تعارض دلالة القول والفعل، إذا لم يعلموا مراده بالقول، كما تكلموا في نهيه عن استقبال القبلة واستدبارها بغائط أو بول، مع أنه قد رآه ابن عمر مستقبل الشام مستدبر الكعبة وهو يتخلى.

فهنا قد يظن بعضهم أنَّ نهيه ليس عاماً بل خاص إذا لم يكن حائل، ويوفِّق بين القول والفعل، ويظن بعضهم الفرق بين الاستقبال والاستدبار، ويظن بعضهم أنَّ أحدهما منسوخ لاعتقاده التعارض،/ ويظن بعضهم أنَّ الفعل خاصٌّ له، فهذا كله لعدم علمهم بأنَّ النهي عامٌّ محكم. وأما إذا علموا أنَّ نهيه عامٌّ محكم غير منسوخ، كانوا متفقين على أنَّه لا يُعَارض بفعله. فتبين أنَّ من عارض نهيه عن الوصال بقوله: إنَّك تواصل، كانت معارضته خطأً باتفاق العلماء، ومع هذا فقد أجابه ببيان الفرق، وقال: إني لست كأحدكم، إني أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني.

٥٤/٧

بل لما غيَّر عادته يوم الفتح، فصلى الصلوات بوضوءٍ واحد، سأله عمر فقال: إنك فعلت شيئاً لم تكن تفعله. فقال: عمداً فعلته[1].

---

(١) رواه مسلم (٢٧٧).

وهذا وأمثاله كثير. هذا من المؤمنين به المحبِّين له، فأمَّا معارضة الكفار له بما لا يصلح للمعارضة -عند أهل النظر والخبرة بالمناظرة- على سبيل الجدل بالباطل فكثيرة.

مثل معارضتهم له لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴿٩٨﴾﴾ [الأنبياء:٩٨] فقام ابن الزبعري وغيره فقالوا: قد عُبد المسيح، فآلهتنا خير أم هو؟

فأنزل الله تعالى: ﴿۞ وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ ﴿٥٧﴾﴾ [الزخرف:٥٧]، أي: يضجون.

﴿وَقَالُوٓا۟ ءَأَٰلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ ۚ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًۢا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ / خَصِمُونَ ﴿٥٨﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَٰهُ مَثَلًا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿٥٩﴾﴾ [الزخرف:٥٨-٥٩]. ٧/ ٥٥

وأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُو۟لَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾ لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا ۖ وَهُمْ فِى مَا ٱشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَٰلِدُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [الأنبياء ١٠١-١٠٢].

وقد ظنَّ طائفة من الناس أن قوله: ﴿وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ [الأنبياء:٩٨]؛ لفظ يعم كلَّ معبود من دون الله لكل أمة، فيتناول المسيح وغيره، وجعلوا هذا مما استدلُّوا به على عموم الأسماء الموصولة، مثل «من» و«ما» و«الذي». واستدلَّ بذلك بعضهم على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب.

قالوا: لأن اللفظ عام، وأخَّر بيان المخصص إلى أن نزل قوله، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ﴾ [الأنبياء:١٠١].

وهذا خطأ، ولو كان قول هؤلاء صحيحاً، لكانت معارضته المشركين صحيحة. فإن من سمع اللفظ العام ولم يسمع المخصص، فأورد على المتكلم، كان إيراده مستقيماً.

وهذا سوء ظنٍّ ممّن قاله بكلام الله ورسوله وحسن ظن بالمشركين. ولكن هؤلاء وأمثالهم الذين يجعلون المفهوم المعقول الظاهر من القرآن مردوداً بآرائهم، كما ردَّه المشركون بالمسيح، فإنَّ قول المشركين إنَّ المسيح لا يدخل النار والملائكة لا تدخل النار، كلام صحيح، أصحُّ مما يعارض به المعارضون لكلام الله ورسوله. / ٧/٥٦

فإذا كانت معارضة ابن الزبعري باطلة، فمعارضة هؤلاء أبطل، وهي باطلة قبل نزول القرآن، وقبل رد الله عليهم، وما نزل من القرآن كان[1] مبيِّنا لبطلانها، الذي هو ثابت في نفسه يمكن علمه بالعقل، فإن الله إنما خاطب بقوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأنبياء:٩٨]، المشركين الذين يعبدون الأوثان، لم يخاطب بذلك أهل الكتاب[2].

بل الآيات المكية عامتها خطاب لمن كذَّب الرسل مطلقا، وأمَّا ما يخاطب به من صدَّق جنس الرسول من أهل الكتاب والمؤمنين، ففي السور المدنية.

والقرآن قد فَصَل بين المشركين وأهل الكتاب في غير موضع، كقوله: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [البينة:١]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ﴾ [الحج:١٧].

وقوله لهم: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأنبياء:٩٨].

---

(١) في الأصل (د) توجد إشارة إلى الهامش بعد كلمة (القرآن) ولم يظهر إلا حرف الكاف في هامش المصورة، ولعل ما أثبته هو الصواب. (رشاد).

(٢) انظر تفسير ابن كثير (ط.دار الشعب) لآيات سورة الأنبياء (٥/ ٣٧٤-٣٧٦) وآيات سورة الزخرف (٧/ ٢٢٠-٢٢٣).(رشاد).

بمنزلة قوله: ﴿أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغَٰفِلِينَ ﴿١٥٦﴾﴾ [الأنعام:١٥٦]. / ٥٧/٧

وبمنزلة قوله: ﴿وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى ٱلْأُمَمِ فَلَمَّا جَآءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا ﴿٤٢﴾﴾ [فاطر:٤٢].

وأمثال ذلك مما فيه ضمير المخاطب والغائب، وهو متناول لأولئك المشركين، لكن يتناول غيرهم من جهة المعنى والاعتبار وتماثل الحالين.

فلما قال تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴿٩٨﴾ لَوْ كَانَ هَٰٓؤُلَآءِ ءَالِهَةً مَّا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٩٩﴾﴾ [الأنبياء:٩٨-٩٩]، أخبر أن آلهتهم التي يعبدونها حصب جهنم، ولم يدخل في هذا المسيح وأمثاله، فإنهم لم يكونوا يعبدونهم.

وقوله: ﴿لَوْ كَانَ هَٰٓؤُلَآءِ ءَالِهَةً مَّا وَرَدُوهَا﴾ [الأنبياء:٩٩] دليل على انتفاء الإلهية، فإنَّ الإله لا يدخل النار، والدليل لا ينعكس، فلا يلزم أن يكون من لم يدخل النار إلها، فمن وردَ النار لم يكن إلها، وليس كل من لا يردها إله.

لكن كانت معارضة ابن الزبعرى وأشباهه من جهة المعنى والقياس والاعتبار، أي إذا كانت آلهتنا دخلوا النار لكونهم معبودين، وجبَ أنْ يكون كلُّ معبود يدخل النار، والمسيح معبود فيجب أن يدخلها، فعارضوه بالقياس، والقياس مع -وجود الفارق المؤثر- قياس فاسد، فبيَّن الله الفرق بأن المسيح عبدٌ حيّ مطيع لله، لا يصلح/ أن يُعبد ٥٨/٧ لأجل الانتقام من غيره، بخلاف الأوثان، فإنها حجارة، فإذا عُذِّبت لتحقيق عدم كونها آلهة، وانتقاماً ممَّن عبدها، كان ذلك مصلحة، ليس فيها عقوبة لمن لا يصلح أن يُعاقب.

ولهذا قال تعالى: ﴿۞ وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا﴾ [الزخرف: ٥٧]، أي جعلوه مثلاً لآلهتهم فقاسوها به، فهذا حال من عارض النص الخبري بالقياس الفاسد، وهو حال الذين يعارضون النصوص الإلهية بأقيستهم[1] الفاسدة، فيقولون: لو كان له علمٌ وقدرة ورحمة وكلام وكان مستوياً على عرشه، للزم أن يكون مثل المخلوق الذي له علم وقدرة ورحمة وكلام ويكون مستوياً على العرش، ولو كان مثل المخلوق للزم أن يجوز عليه الحدوث، وإذا جاز عليه الحدوث امتنع وجوب وجوده وقدمه.

فهذا من جنس معارضة ابن الزبعري، حيث قاس ما أخبر الله عنه بشيء آخر ليس مثله، بل بينهما فرق، والفرق بين الله وبين مخلوقاته، أعظم من الفرق بين المسيح وبين الأوثان، فإن كلاهما مخلوق لله تعالى.

وأمَّا قياس الخالق بالمخلوق، وقول القائل: لو كان متصفاً بالصفات والأفعال القائمة به، لكان مماثلاً للمخلوق المتصف بالصفات والأفعال القائمة به - ففي غاية الفساد، فإن تشابه الشيئين من بعض الوجوه لا يقتضي تماثلهما في جميع الأشياء، فإذا كان المسيح المشابه لآلهتهم في وجوه كثيرة لا تكاد تحصى -مثل كون هذا كان معدوماً وهذا كان معدوما، وهذا محدث ممكن، وهذا محدث ممكن، وهذا مفتقر إلى/ غيره وهذا مفتقر إلى غيره، وهذا يقدر عليه غيره، وهذا تعترض عليه الآفات والعلل كالتفريق والتجزئة والتبعيض، وهذا تعترض عليه الآفات والعلل كالتفريق والتجزئة والتبعيض، وهذا يمكن إفساده واستحالته، وهذا يمكن إفساده واستحالته، وأمثال ذلك من الأمور التي يجب تنزيه الرب عنها- فمع اشتراكهما في هذه الأمور التي يجب

٥٩/٧

---

(١) كلمة (الفاسدة) في هامش الصفحة ولم يظهر منها في المصورة إلاّ (الفا). (رشاد).

تنزيه الرب عنها، لم يصح قياس أحدهما بالآخر، ولا أن يثبت له من الحكم ما ثبت له، وإن كانا قد اشتركا في هذه الأمور.

فالخالق سبحانه الذي يفارق غيره بأعظم مما فارق به المسيح آلهتهم، هو أولى وأحق بأن لا يمثَّل بخلقه، لأجل موافقته في بعض الأسماء والصفات، إذ أصل هذا القياس الفاسد أنَّ الشيئين إذا اشتركا وتشابها في بعض الأشياء، لزم اشتراكهما وتماثلهما في غير ذلك مما ليس من لوازم المشترك، وهذا كله خطأ فاحش، وبعضه أفحش من بعض، فالشيئان إذا اشتركا في شيء، لزم أن يشتركا في لوازمه، فإن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم، فأمَّا ما ليس من لوازمه، فلا يجب اشتراكهما فيه.

فكون المعبود من حصب جهنم، ليس من لوازم كونه معبوداً، بل من لوازم كونه معبوداً يصلح دخوله النار، والمسيح ونحوه لا يصلح دخولهم النار.

وكذلك ثبوت الوجود والحياة والعلم والقدرة والاستواء والنزول، ونحو ذلك من الأمور التي يوصف بها الخالق والمخلوق، ليس من لوازمها/ الإمكان والحدوث والآفات والنقائص، فإن الإمكان من لوازم ما ليس واجباً بنفسه، والحدوث من لوازم المعدوم، وإمكان الآفات والنقائص من لوازم ما يقبل ذلك. ٧/ ٦٠

وهذه الصفات صفات كمال لا تستلزم الآفات، بل قد تكون منافية للآفات والنقائص، والمنافي للشيء لا يكون من لوازمه، بل هو مناقض للوازمه، فكيف يجعل المنافي كالملازم؟

والمقصود أن المشركين كانوا يعارضون الرسول بما يتخيلونه مناقضاً لقوله، وإن لم يكن في ظاهر قوله ما يناقض: لا معقولاً ولا منقولا، فكيف إذا كان ظاهر قوله يناقض صريح المعقول الذي عليه أئمة أرباب العقول، لا سيما إذا كان ذلك المعقول هو الذي

لا يمكن تصديقه إلاَّ به؟ فإذا كان قد أظهر ما يطعن في دليل صدقه وشاهده، كان معارضته بذلك أوْلى الأشياء.

وكذلك أيضاً لما أخبرهم بالإسراء وشجرة الزقوم أنكر ذلك طائفة منهم، وزعموا أنَّ العقل ينفي ذلك. وأنزل الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَٱلشَّجَرَةَ ٱلْمَلْعُونَةَ فِى ٱلْقُرْءَانِ ۚ﴾ [الإسراء:٦٠].

وفي الصحيح عن ابن عباس أنَّه قال: هي رؤيا عين أريها رسول الله ﷺ ليلة أسري به[1]. / ٦١/٧

قال تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١﴾﴾ [الإسراء:١]، وقال: ﴿أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ﴿١٢﴾ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ﴿١٥﴾ إِذْ يَغْشَى ٱلسِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ﴿١٦﴾﴾ [النجم:١٢-١٦]، وقال تعالى: ﴿وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾ وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢٣﴾ وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿٢٤﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَٰنٍ رَّجِيمٍ ﴿٢٥﴾﴾ [التكوير:٢٢-٢٥].

فإذا كان ما أخبرهم به من رؤية الآيات التي أراه الله إياها ليلة الإسراء قد أنكروها وكذّبوه لأجلها، واستبعدوا ذلك بعقولهم، مع أنَّ ذلك ليس ممتنعا في العقل، فكيف بما هو ممتنع في صريح العقل؟

وكذلك أيضا أنكروا أن يبعث الله بشراً رسولا، وجعلوا ذلك منكراً ممتنعاً في عقولهم.

---

(١) رواه البخاري (٣٦٧٥).

كما قال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٤﴾﴾ [الإسراء:٩٤]، وقال: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ ٱلنَّاسَ﴾ [يونس:٢]، / وقال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْكَ إِن يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أَهَٰذَا ٱلَّذِى بَعَثَ ٱللَّهُ رَسُولًا ﴿٤١﴾﴾ [الفرقان:٤١]. ٧/ ٦٢

وقال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ۖ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ﴿٨﴾ وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ ﴿٩﴾﴾ [الأنعام:٨-٩]، وقال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ۗ﴾ [الأنعام:٩١].

وقد حكى نحو ذلك عمن تقدم من الكفار، كقول قوم فرعون: ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَٰبِدُونَ ﴿٤٧﴾ فَكَذَّبُوهُمَا فَكَانُواْ مِنَ ٱلْمُهْلَكِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المؤمنون:٤٧-٤٨].

وقول قوم نوح: ﴿مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا﴾ [هود:٢٧].

وقالت: أصناف الأمم لرسلهم: ﴿إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا﴾ [إبراهيم:١٠].

حتى قالت الرسل: ﴿إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ﴾ [إبراهيم:١١]. وأمثال هذا.

فقد ذكر عن المشركين أنهم أنكروا إرسال رسول من البشر، ودفعوا ذلك بعقولهم. / ٧/ ٦٣

وهذا قول من يجحد النبوات من البراهمة مشركي الهند وغيرهم، ولهم شُبَه معروفة يزعمون أنها براهين عقلية تقدح في جواز إرسال الرسل[1].

---

(١) انظر مثلاً ما أورده الباقلاني في كتابه «التمهيد» (١٠٤-١٣١) من هذه الشبه وردوده عليهم. (رشاد).

ولهذا قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِم مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰٓۗ﴾ [يوسف:١٠٩]، وقال: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۚ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ۝٤٣﴾ [النحل:٤٣]، وقال: ﴿قُلۡ مَا كُنتُ بِدۡعٗا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف:٩].

وأمثال ذلك.

وكذلك لما أخبرهم بالمعاد عارضوه بعقولهم، وقد ذكر الله تعالى من حججهم التي احتجوا بها في إنكار المعاد ما هو مذكور في القرآن.

كقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلٗا وَنَسِيَ خَلۡقَهُۥۖ قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ ۝٧٨ قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ ۝٧٩ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلۡأَخۡضَرِ نَارٗا فَإِذَآ أَنتُم مِّنۡهُ تُوقِدُونَ ۝٨٠ أَوَلَيۡسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخۡلُقَ مِثۡلَهُمۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلۡخَلَّٰقُ ٱلۡعَلِيمُ ۝٨١﴾ [يس:٧٨-٨١].

وقد ذكر طعنهم في الرسالة والمعاد جميعا في قوله تعالى: ﴿قٓۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡمَجِيدِ ۝١ بَلۡ عَجِبُوٓاْ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٞ مِّنۡهُمۡ فَقَالَ ٱلۡكَٰفِرُونَ هَٰذَا / شَيۡءٌ عَجِيبٌ ۝٢ أَءِذَا مِتۡنَا وَكُنَّا تُرَابٗاۖ ذَٰلِكَ رَجۡعُۢ بَعِيدٞ ۝٣ قَدۡ عَلِمۡنَا مَا تَنقُصُ ٱلۡأَرۡضُ مِنۡهُمۡۖ وَعِندَنَا كِتَٰبٌ حَفِيظُۢ ۝٤﴾ [ق:١-٤]، ثم ذكر الأدلة عليهم إلى قوله: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلۡخَلۡقِ ٱلۡأَوَّلِۚ بَلۡ هُمۡ فِي لَبۡسٖ مِّنۡ خَلۡقٖ جَدِيدٖ ۝١٥﴾ [ق:١٥]. ٧/ ٦٤

وهذه السورة قد تضمنت من أصول الإيمان ما أوجبت أن النبي ﷺ كان يقرأ بها في المجامع العظام، فيقرأ بها في خطبة الجمعة وفي صلاة العيد، وكان من كثرة قراءته لها يقرأ بها في صلاة الصبح، وكل ذلك ثابت في الصحيح[1].

---

(١) انظر تفسير ابن كثير (ط.دار الشعب) (٧/ ٣٧١)، وقد أورد ابن كثير الأحاديث التي جاءت في فضل سورة ق ومواضع قراءة رسول الله ﷺ لها، وذكر الأساتذة المحققون في تعليقهم أماكن هذه الأحاديث في كتب الصحاح، انظر (٧/ ٣٧١) (ت٣-٩). (رشاد).

قلت: تكلم على هدي الرسول الأكرم ﷺ في القراءة في الصلاة ابن القيم في كتابه الرائع «زاد المعاد =

قال تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمٗا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ خَلۡقٗا جَدِيدٗا ۝٤٩ ۞ قُلۡ كُونُواْ حِجَارَةً أَوۡ حَدِيدًا ۝٥٠ أَوۡ خَلۡقٗا مِّمَّا يَكۡبُرُ فِي صُدُورِكُمۡۚ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَاۖ قُلِ ٱلَّذِي فَطَرَكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٖۚ فَسَيُنۡغِضُونَ إِلَيۡكَ رُءُوسَهُمۡ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَۖ قُلۡ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَرِيبٗا ۝٥١ يَوۡمَ يَدۡعُوكُمۡ فَتَسۡتَجِيبُونَ بِحَمۡدِهِۦ وَتَظُنُّونَ إِن لَّبِثۡتُمۡ إِلَّا قَلِيلٗا ۝٥٢﴾[الإسراء ٤٩ -٥٢].

وقد ذكر نحو ذلك عمَّن مضى من المكذِّبين للرسل، كقولهم عن رسولهم: ﴿أَيَعِدُكُمۡ أَنَّكُمۡ إِذَا مِتُّمۡ وَكُنتُمۡ تُرَابٗا وَعِظَٰمًا أَنَّكُم مُّخۡرَجُونَ ۝٣٥ ۞ هَيۡهَاتَ هَيۡهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ ۝٣٦ إِنۡ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا / نَمُوتُ وَنَحۡيَا وَمَا نَحۡنُ بِمَبۡعُوثِينَ ۝٣٧ إِنۡ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبٗا وَمَا نَحۡنُ لَهُۥ بِمُؤۡمِنِينَ ۝٣٨﴾ [المؤمنون:٣٥-٣٨]، وقال تعالى: ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا نَمُوتُ وَنَحۡيَا وَمَا يُهۡلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهۡرُۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ ۝٢٤﴾ [الجاثية:٢٤].

٧/ ٦٥

وأمثال هذا في القرآن كثير.

وذكر عنهم أنهم طعنوا في الرسول بعقولهم بأمور ظنوها لازمة له، كقولهم: ﴿وَقَالُواْ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأۡكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمۡشِي فِي ٱلۡأَسۡوَاقِ لَوۡلَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مَلَكٞ فَيَكُونَ مَعَهُۥ نَذِيرًا ۝٧ أَوۡ يُلۡقَىٰٓ إِلَيۡهِ كَنزٌ أَوۡ تَكُونُ لَهُۥ جَنَّةٞ يَأۡكُلُ مِنۡهَاۚ وَقَالَ ٱلظَّٰلِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلٗا مَّسۡحُورًا ۝٨﴾ [الفرقان:٧-٨]، قال تعالى: ﴿ٱنظُرۡ كَيۡفَ ضَرَبُواْ لَكَ ٱلۡأَمۡثَٰلَ فَضَلُّواْ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ سَبِيلٗا ۝٩﴾ [الفرقان:٩].

وكذلك قالوا عمن قبله من الرسل كما قال فرعون: ﴿أَمۡ أَنَا۠ خَيۡرٞ مِّنۡ هَٰذَا ٱلَّذِي هُوَ مَهِينٞ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ۝٥٢ فَلَوۡلَآ أُلۡقِيَ عَلَيۡهِ أَسۡوِرَةٞ مِّن ذَهَبٍ أَوۡ جَآءَ مَعَهُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ مُقۡتَرِنِينَ ۝٥٣﴾ [الزخرف:٥٢، ٥٣].

=في هدي خير العباد» (١/ ١٩٤)، ومختصره لابن عبد الوهاب (ص١٤-١٥).

وقالوا لـشعيب: ﴿وَإِنَّا لَنَرَىٰكَ فِينَا ضَعِيفًا ۖ وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَٰكَ ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ ﴿٩١﴾﴾ [هود:٩١].

٧/ ٦٦ والمقصود هنا أن الرسول محمدا ﷺ كان يعارضه من/ المؤمنين بـه والكفـار مـن لا يكاد يُحصى معارضةً لا ترد عليه، ولم تكن إلاَّ من جهل المعـارض، ولم يكـن في ظـاهر الكلام الذي يقوله لهم ومفهومه ومعناه ما يخالفه صريح المعقول، بل كان المعارضـون يعارضون بعقولهم ما لا يستحق المعارضة، فلو كان فيما بلَّغهم إياه عن الله، من أسـمائه وصفاته ونحو ذلك، ما يخالف ظاهره صريح المعقول، لكـان هـذا أحـق بالمعارضـة، وكان يمتنع في مستمر العادة أن مثل هذا لا يعارضه أحد: لا معارضة دافع طاعن، ولا معارضة مستشكل مسترشد، فكيف إذا كان يعارض القضايا العقلية التي بهـا علمـوا نبوتـه، وأنـه رسـول الله إلـيهم؟ فكيـف تكـون المعارضـة بـذلك أَوْلى أن تقـع مـن الكفار والمسلمين.

أما الكفار فيقولون له: نحن لا نعلم صدقك إلاَّ بأن نعلم بعقولنا أموراً تناقض مـا يُفهم ويظهر مما تخبرنا به، فالمصدِّق لك يكون متناقضاً متلاعباً، لا يمكنه أن يقبل بعض أخبارك إلا بردِّ بعضها، وهذا ليس فعل العالمين الصادقين دائما، بل فعـل مـن يكـذِّب تارة ويصدِّق أخرى، أو يصيب تارة ويخطئ أخرى.

وأما المسلمون المظهرون للإسلام فقد كان فيهم منافقون، وفي المؤمنين سمَّاعون لهم يتعلقون بأدنى شبهة يوقعون بها الشك والريب في قلوب المؤمنين، وكان فيهم مـن لـه معرفة وذكاء وفضيلة وقراءة للكتب ومدارسة لأهل الكتاب، مثل أبي عامر الفاسـق،

٧/ ٦٧ الذي كان يُقال له أبو عامر الراهب، الذي اتخذ له المنافقون مسجد الضرار. /

وأيضا فقد كان اليهود والنصارى يعارضونه بما لا يصلح للمعارضة، ويقدحون في القرآن بأدنى شبهة، ويخاطبون بذلك من أسلم، كـما قـالوا للمغـيرة بـن شـعبة: أنـتم

تقرأون في كتابكم: ﴿يَٰٓأُخۡتَ هَٰرُونَ﴾ [مريم:٢٨] وموسى بن عمران كان قبل عيسى بسنين كثيرة، فظنوا أنَّ هارون المذكور هو هارون أخو موسى، وهذا من فرط جهلهم، فإنَّ عاقلا لا يخفى عليه أنَّ موسى كان قبل عيسى بسنين كثيرة، وأن مريم أم عيسى ليست أخت موسى وهارون، ولا هو المسيح ابن أخت موسى، وليس في من له تمييز - وإن كان من أكذب الناس- من[1] يرى أن يتكلم بمثل هذا الذي يضحك عليه به كل من سمعه، فكيف بمن هو أعظم الناس عقلاً وعلماً ومعرفة: غلبت عقول بني آدم ومعارفهم وعلومهم، حتى استجاب له كل ذي عقل مصدِّقاً لخبره، مطيعا لأمره وذلَّ له -أو خاف منه- كل من لم يستجب له، وظهر به من العلم والبيان، والهدى والإيمان، ما قد ملأ الآفاق، وأشرق به الوجود غاية الإشراق؟

فكان النصارى الذين سمعوا هذا -لو كان لهم تمييز- لعلموا أن مثل هذا الرجل العظيم الذي جاء بالقرآن لا يخفى عليه أنَّ المسيح ليس هو ابن أخت موسى بن عمران، ولا يتكلم بمثل ذلك، ولو كانت أختهما لكان إضافتها إلى موسى أَوْلى من إضافتها إلى هارون، فكان يُقال: لها يا أخت موسى، لكن لما اتفق أنَّ مريم هذه بنت عمران، وذانك/ موسى وهارون ابنا عمران، فكان لفظ عمران فيه اشتراك، ٧/ ٦٨ والاشتراك غالب على أسماء الأعلام- نشأت الشبهة، حتى سأل المغيرة النبي ﷺ عن ذلك فقال: ألا قلت لهم إنهم كانوا يسمون بأسماء أنبيائهم والصالحين قبلهم؟[2] إنَّ هارون هذا كان رجلاً في بني إسرائيل سمّوه باسم هارون النبي.

---

(١) من: ساقطة من الأصل (د) وزدتها ليستقيم الكلام. (رشاد).

(٢) رواه مسلم (٢١٣٥).

فمن كانوا يعارضونه بمثل هذه المعارضة، كيف يسكتون عن معارضته إذا كان الخطاب الذي أخبر به، والمفهوم الظاهر منه -بل الصريح منه الذي لا يحتمل التأويل مخالفاً لصريح العقل، بل مخالفاً لما به يُعلم صدقه وصدق الأنبياء قبله؟ وهلاَّ كان أهل الكتاب يقولون له: ما جئت به يقدح في نبوات الأنبياء قبلك، فإنَّا لا يمكننا أن نصدقك إلاَّ بقضايا عقلية بها يعلم صدق الرسل، وما أظهرته للناس وبينته لهم وأخبرتهم به يناقض الأصول العقلية التي بها نعلم تصديق الأنبياء؟

واعلم أنَّ من أمعن النظر في هذا المقام وتوابعه، حصل له أمور جليلة:

بطلان قول من يقول: العلم بصحة السمع لا يكون إلاَّ بقضايا عقلية مناقضة للمفهوم الظاهر من أخبار الله ورسوله.

بل بطلان قول من يجعل صريح العقل مناقضا لأخباره. / ٧/ ٦٩

بل بطلان قول من يدَّعي أن أقوال الجهمية النفاة لعلو الله على خلقه -مما هي معروفة بصريح العقل، سواء كانت موافقة لخبر الرسول أو مخالفة له.

وذلك من وجوه:

أحدها: أن إيمان المؤمنين به، العالمين بصدقه، حصل بدون هذه القضايا.

الثاني: أنَّ أحداً منهم لم يورد هذه المعارضة، ولم يستشكل هذا الذي هو تناقض في زعم هؤلاء.

الثالث: أنَّ المنافقين لم يورد أحدٌ منهم هذا.

الرابع: أن المشركين لم يورد أحدٌ منهم هذا.

الخامس: أن أهل الكتاب لم يورد أحدٌ منهم هذا.

السادس: أنه لم يعهد إليهم أن لا يصدِّقوا بمضمون هذه الظواهر ولا يعتقدوا موجبها، ولا أمرهم بترك تدبرها وفهمها وعقلها، ولا بتأويلها تأويلاً يصرفها عن المعنى الظاهر المفهوم منها، ولا بتفويضها وقولهم: لا نعلم معناها.

السابع: أنَّ الصحابة لم يوصوا التابعين بذلك.

الثامن: أنَّ التابعين لم يوردوا على الصحابة، ولا أورد بعضهم على بعض ظهور هذا التناقض والتعارض، ولا سأل بعضهم بعضاً: كيف نصنع؟ هل نتبع موجب النصوص، أو موجب العقول المعارضة،/ ونتأول النصوص؟ أو نصرف قلوبنا عن فهمها وتدبرها وعقلها، ونقول: لا ندري ما معناها؟ ٧/ ٧٠

فإن قيل: فهذا الذي ذكرته ظاهرٌ لا يخفى على من تأمل أمور الإسلام كيف كانت، وكيف ظهر الإسلام، ومع هذا فهذه الشبه العقلية التي احتج بها النفاة قد ضلَّ بها خلق كثير من هذه الأمة ومن أهل الكتاب، فهل كانت عقول الكفار أصحُّ من عقول هؤلاء؟ ثمَّ إذا كان الأمر هكذا فكيف وقع في هذه مَنْ وقع؟.

قيل: المقصود هنا فساد قول من يقول: إنَّ تصديق الرسول لا يمكن إلاَّ بقضايا عقلية تناقض مفهوم ما أخبر به. وهذا يلزم من قال ذلك من الجهمية والمعتزلة، وأتباعهم من الأشعرية، ومن دخل معهم من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة والصوفية: [الذين يقولون][1] أنَّ تصديق الرسول لا يمكن إلاَّ بأن يستدل على حدوث العالم بحدوث الأجسام، وأنَّه يستدلُّ على ذلك بحدوث ما قام بها من الأعراض مطلقاً أو الحركات، وأنَّ ذلك مبني على امتناع حوادث لا أول لها، وذلك يستلزم نفي الأفعال القائمة بذات الله تعالى المتعلقة بمشيئته واختياره، بل نفي صفاته، وأن يكون القرآن مخلوقاً، وأن الله لا يُرى في الآخرة، ولا يكون فوق العالم.

---

(١) ما بين [ ] زيادة من صالح المحمود في «موقف ابن تيمية» (٢/ ٨٦٠).

فمن قال: إنَّ تصديقه فيما أخبر به لا يمكن إلاَّ بهذه الطريق، كان قوله معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام، ولهذا قال: الأشعري وغيره: إنَّ هذه الطريق مبتدعة في ٧/ ٧١ دين الأنبياء، بل محرَّمة غير/ مشروعة. ولا ريب أنَّ عقل من آمن بالله والرسول كان خيراً من عقل من سلك هذه الطريق من أهل الكلام.

وأما عقول الكفَّار فلا ريب، وإن كانت عقول جنس المؤمنين خيراً من عقولهم، لكن قد يكون عند الكافر من العقل والتمييز ما يمنعه أن يقول ما يقوله كثير من أهل البدع. ألا ترى أن أكاذيب الرافضة لا يرضاها أكثر العقلاء من الكفَّار؟ فكذلك عقول المشركين الذين كانوا على عهد النبي ﷺ لم تكن تقبل أن ترد رسالته بمثل هذا الكلام الذي فيه من الدقة والغموض ما لا يفهمه أكثر الناس، ومن فهمه من العقلاء علم أنه من باب الهذيان والبهتان.

يبين لك كل ذلك أنَّ العرب مع شركها كانت مقرَّة بأن الله رب كل شيء وخالقه ومليكه، مقرَّة بالقدر، وكانت عقولهم من هذا الوجه خيراً من عقل من جعل كثيراً من المحدثات لم يخلقه الله ولا قدَّره ولا أراده، وكانت العرب أيضاً تقرّ بأنَّ الله فاعل مختار، ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، فكانت عقولهم خيراً من عقول الدهرية الفلاسفة، الذين يقولون بأنَّ العالم صدر عن علة تامة موجبة له، كما يقوله الدهرية الإلهيون.

ولا ريب أن من أنكر الصانع وقال: بأنَّ العالم واجب بذاته، فعقله أفسد من عقل هؤلاء. والعرب لم تكن تقول بهذا اللهم إلا أن يكون في تضاعيفهم آحاد تقوله، ولكن لم يكن هذا القول ظاهراً فيهم، بل الظاهر فيهم الإقرار بالخالق وعلمه وقدرته ومشيئته.

٧/ ٧٢ وهذه الشبه -شبه الجهمية- هي في الأصل نشأت من ملاحدة/ الأمم المنكرين للصانع، وهؤلاء أجهل الطوائف وأقلهم عقلاً، فلهذا لم تكن العرب تعارض بمثل

هذه الشبه، وإنما ذكر الله تعالى نظير قول الجهمية عن مثل فرعون وأمثاله من المعطِّلة، كالذي حاج إبراهيم في ربه.

ولا ريب أنَّ المعطِّلة شرٌّ من المشركين. والعرب، وإن كانوا مشركين، لم يكن الظاهر فيهم التعطيل للصانع، وإن كان قد يكون في أضعافهم من هو في المرتابين في الصانع أو الجاحدين له، كما في تضاعيف كل أمة، حتى في المصلِّين من هو من هؤلاء، إذ المنافقون لم يزالوا في الأمة ولن يزالوا على اختلاف أصنافهم.

وإذا عرف أنَّ المقصود بيان فساد قول من يزعم أنه لا يمكن تصديق الرسول إلاَّ بالطريق الجهمية، المناقضة لإثبات ما أخبر به من صفات الله وكلامه وأفعاله، حصل المقصود.

وأما من قال: إنَّ هذه المعقولات تعارض المفهوم الظاهر من الآيات والأحاديث، من غير أن يقول: إنَّ العلم بصدق الرسول موقوف عليها، كما يقوله من يعتقد صحة هذه الطريق: طريقة الاستدلال على الصانع بحدوث الأعراض وتركيب الأجسام، وإن قال: إنَّه يمكن تصديق الرسول بدونها، كما يقوله الأشعري نفسه، وكثير من أصحابه، والرازي وأمثاله، وكثير من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية، ويوجد شيء من هذا في كلام المحاسبي، وأبي حاتم البستي، والخطَّابي، وأبي الحسن التميمي، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وابن الزاغوني، وغير هؤلاء - فإن هؤلاء وجمهور المسلمين يقولون: إنه/ يمكن تصديق الرسول بدون طريقة حدوث الأعراض وتركيب الأجسام. ٧/ ٧٣

لكن هؤلاء وغيرهم يعتقدون صحة تلك الطريق، وإن قالوا: إن تصديق الرسول لا يتوقف عليها.

ثم منهم من يقول: إنها لا تعارض النصوص، بل يمكن الجمع بينهما.

وهذه طريقة الأشعري وأئمة أصحابه: يثبتون الصفات الخبرية التي جاء بها القرآن، مع اعتقادهم صحة طريقة الاستدلال بحدوث الأعراض وتركيب الأجسام.

وهذه طريقة أبي حاتم بن حبّان البُستي، وأبي سليمان الخطَّابي، والتميميين: كأبي الحسن التميمي وغيره من أهل بيته، وأبي علي بن أبي موسى، والقاضي أبي يعلى، وأبي بكر البيهقي، وابن الزاغوني، وخلق كثير من طوائف المسلمين من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية.

ومن هؤلاء من يدَّعي التعارض بينهما كالرازي وأمثاله، كما يقول ذلك من يوجب الاستدلال بطريقة حدوث الأعراض، كالمعتزلة، وأبي المعالي وأتباعه.

فهؤلاء مشتركون في أنَّ هذه الطريقة المعقولة لهم مناقضة لما يُفهم من الآيات والأحاديث، سواء قالوا: إنَّ تصديق الرسول موقوف عليها، كما يقوله من يقوله من المعتزلة وأتباع صاحب «الإرشاد» أو لم يقولوا ذلك، كما يقوله من يوافق الأشعري والرازي. وجمهور المسلمين على/ أن[1] تصديق الرسول ليس موقوفاً عليها. ٧/ ٧٤

وليس المقصود في هذا المقام إلاَّ إبطال قول من يدَّعي أنَّ تقديم النقل على العقل المعارض له يقدح في العقل الذي به عُلم صحة السمع. وقد تبين أنَّ فساد هذا القول معلوم بالاضطرار من الدين، معلوم بالاضطرار من العادة، وأنَّ الذين آمنوا بالرسول وعلموا صدقه، لم يكن علمهم موقوفاً على هذه القضايا.

ومما يشترك فيه الفريقان أن يُقال: أهل العقول الذين سمعوا القرآن، والكفَّار من المشركين وأهل الكتاب في العصور المتقدمة، لم يكن منهم من طعن فيه، أو أورد عليه

---

(١) أن: ساقطة من الأصل وزدتها ليستقيم الكلام، وفي هامش (د) أمام هذا الموضع كتب كلمة (بلغ). (رشاد).

مخالفة هذه الأخبار عن صفات الله لصريح المعقول، فلو كان العلم بنقيض ذلك ثابتاً في عقول بني آدم، لم يمكن في العادة أن يكون هذا الكلام الذي طبق مشارق الأرض ومغاربها، وظهر وليُّه على عدوه بالحجة الباهرة والسيف القاهر، وفي صريح المعقول ما يناقض أخباره، ولا أحد من العقلاء يتفطّن لذلك: لا على وجه الطعن، ولا على وجه الاستشكال، مع أنَّ هذه العقليات مما تتوفر الهمم والدواعي على استخراجها واستنباطها لو كانت صحيحة، لأنها متعلقة بأشرف المطالب، والعلم به الذي تتوفر الهمم على طلب معرفة صفاته نفياً وإثباتا.

فلو كانت هذه الطرق الدالة على السلب طرقاً صحيحة تُعلم بالعقل، لكان مع الداعي التام يجب تحصيلها، فإنه مع كمال القدرة/ والداعي يجب وجود المقدور، فكان يجب أن تظهر هذه من أفضل الناس عقلاً ودينا. ٧/ ٧٥

فلما لم يكن الأمر كذلك عُلم أنَّ ذلك كان لفسادها، وأنهم لصحة عقولهم لم يعتقدوها، كما لم يعتقدوا مذهب القرامطة الباطنية، والرافضة الغالية، وأمثالهم من الطوائف التي يُعلم فساد قولهم بصريح المعقول.

ومعلوم أنَّ الباطل ليس له حدٌّ محدود، فلا يجب أن يخطر ببال أهل العقل والدين كل باطل، وأن يردوه، فإنَّ هذا لا نهاية له، بخلاف ما هو حق معلوم بصريح العقل في حق الله تعالى، لا سيما إذا كان مما يجب اعتقاده، بل يتوقف تصديق الرسول على معرفته، فإنَّ هذا يمتنع أن تكون العصور الفاضلة، مع كثرة أهلها وفضلهم عقلاً وديناً، لم يعلموها ولم يقولوها.

فعُلم بذلك أنَّ هذه المعارضات ليست من العقليات الصحيحة التي هي مستقرة في صريح العقل، بل هي من الخيالات الفاسدة المشابهة للعقليات، التي تنفق على طائفة

من الناس دون طائفة، كما نفقت على الجهمية ومن وافقهم دون جمهور عقلاء بني آدم. ولهذا كان أعظم نفاقها على أجهل الناس وأعظمهم تكذيباً بالحق وتصديقاً بالباطل، من القرامطة الباطنية، والحلولية، والاتحادية وأمثالهم.

ومن المعلوم أنَّ أهل التواتر لا يجوز عليهم في مستقر العادة أن يكذبوا، ولا أن يكتموا ما تتوفر الهمم والدواعي على نقله، فكما أنَّ الفِطر فيها مانع من الكذب، ففيها داع إلى الإظهار والبيان، فكذلك ها هنا. كما أنَّ العقول المتباينة والفطر المختلفة إذا أُخبرت عما تعلمه بضرورة أو/ حسّ، لم تتفق على الكذب ولا الخطأ، فكذلك أيضاً ٧/ ٧٦ العقول المتباينة والفطر المختلفة إذا سمعت ما يُعلم بصريح العقل بطلانه وفساده، لم تتفق على الإعراض عن النظر والاستدلال حتى يعرف فساده وبطلانه.

ولهذا لم تظهر في أمة من الأمم أقوال باطلة إلاَّ كان فيهم من يعرف بطلان ذلك، فيتكلم بذلك مع من يثق به، وإن وافق في الظاهر لغرض من الأغراض.

ولهذا تجد خلقاً من الرافضة والإسماعيلية والنصيرية يعلمون في الباطن فساد قولهم، ويتكلمون بذلك مع من يثقون به.

وكذلك بين النصارى خلق عظيم يعلمون فساد قول النصارى، وكذلك بين اليهود.

وهذه الأمة قد كان فيها في القرون الثلاثة منافقون لا يعلم عددهم إلاَّ الله، وقد جاورهم من المشركين وأهل الكتاب أمم أخر، وهم طوائف متباينة، فما يمكن أحداً أن ينقل أنه كان قبل الجعد بن درهم وجهم بن صفوان من ظهر عنه القول بأن العقول تنافي ما في القرآن من إثبات العلو والصفات، أو بعض الصفات، لا من المؤمنين، ولا من أهل الكتاب، ولا من سائر الكافرين.

ومن المعلوم أنَّ هذا إذا كان مستقراً في صريح المعقول، فلا بد مع/ توفر الهمم ٧/ ٧٧ والدواعي أن يُستخرج ويستنبط، وإذا استخرج واستنبط، فلا بدَّ مع توفر الهمم والدواعي أن يُتكلَّم به، وإذا تُكلِّم به فلا بدَّ مع توفر الهمم والدواعي أن يُنقل. ألا ترى أنه لمَّا تكلم به واحد، وهو الجعد بن درهم، نقل الناس ذلك؟ ثمَّ الجهم بعده كذلك، ولم نقل إنَّ هذا لم يكن في نفس أحد، فإنَّ هذا لا يمكن نفيه، ولم يُنقل أنَّ أحداً من هؤلاء لم يناج به بعض الناس، فإن هذا لا يمكن نفيه، بل قلنا: إنه لم يظهر، وعدم ظهوره مع الكثرة والقوة الموجبة لتوفر الهمم والدواعي على استخراجه واستنباطه: إن كان حقا، يوجب أنَّه ليس حقا، فإن معرفة الله وما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتا أعظم المطالب.

ونحن نعلم بالاضطرار أنَّ سلف الأمة كانوا أعظم الناس رغبة في هذا ومحبة له، فإذا كان الحق هو قول النفاة، وعلى ذلك أدلة عقلية يستخرجها الناظر بعقله، وهم من أعقل الناس وأرغبهم في هذا المطلب، امتنع مع ذلك أن لا يكون منهم من يفطن لهذا الحق، وإذا تفطنوا له، مع قوة دينهم ورغبتهم في الخير، كانوا يظهرونه ويبيّنونه، وذلك يوجب ظهوره وانتشاره لو كان حقا.

وكذلك الكفار لهم رغبة في معرفة ذلك وإظهاره، لو كان حقا، لما فيه من معارضة الرسول ومناقضته، ولما فيه من معرفة الحق.

واعلم أنَّ هذا كما يُقال في أمتنا، فإنه يُقال في بني إسرائيل، فإن التوراة مملوءة بإثبات الصفات التي يسمّيها النفاة تشبيهاً وتجسيما. ومن المعلوم أنَّ التوراة قد تداولها من الأمم ما لا يحصيهم إلاَّ الله، وقد انتشرت بين النصارى كما انتشرت بين اليهود، فلو كان ما فيها من الصفات وإثبات العلو لله مما يناقض صريح العقل، لكان ذلك من

٧/ ٧٨ أعظم ما كان/ ينبغي أن يتعنت به بنو إسرائيل وغيرهم لموسى، فقد ذُكر عنهم من تعنت بموسى أشياء لا تُعلم بصريح العقل، فقد آذوا موسى وقالوا إنه آدر[1] وإنه قتل هارون، ودسَّ عليه قارون بَغِيًّا لرميه بالزّنا ليؤذي موسى بذلك[2].

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ ءَاذَوۡاْ مُوسَىٰ فَبَرَّأَهُ ٱللَّهُ مِمَّا قَالُواْۚ﴾ [الأحزاب:٦٩] ومع هذا فأذى موسى بذلك أذى لا يشهد به صريح العقل، فلو كان ما أخبرهم به مما يناقض صريح العقل، لكان أذاه بالقدح في ذلك أبْيَنَ وأظهر وأوْلى أن يستعمله من يريد الأذى له.

وقد قال تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٤٧﴾ [البقرة:٤٧]، وقال: ﴿وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦ يَٰقَوۡمِ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ جَعَلَ فِيكُمۡ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكٗا وَءَاتَىٰكُم مَّا لَمۡ يُؤۡتِ أَحَدٗا مِّنَ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢٠﴾ [المائدة:٢٠]، وقال: ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحُكۡمَ وَٱلنُّبُوَّةَ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝١٦﴾ [الجاثية:١٦].

وقد كان القوم مجاورين للروم والقبط والنبط والفرس، وهم أئمة الفلاسفة، ٧/ ٧٩ والصابئين والمشركين من جميع الأصناف. وقد ذكروا أن/ أساطين الفلاسفة كفيثاغورس وسقراط وأفلاطن قَدِموا الشام وتعلموا الحكمة من لقمان وأصحاب داود وسليمان، فكيف يكون ما تدل عليه التوراة ويُفهم منها مناقضاً لصريح المعقول الذي لا ينبغي أن يشك عاقل فيه، ولا يظهر ذلك لا في أوليائها ولا أعدائها؟

---

(١) في اللسان: الأدرة بالضم نفخة في الخصية، يقال: رجل آدر بيّن الأدَر. (رشاد).

(٢) ذكر هذه الأسباب الثلاثة ابن الجوزي في «زاد المسير» (٦/ ٤٢٤).

بل الطوائف كلها مجتمعة على تعظيم الذي جاء بالتوراة، خاضعين له، فهل يكون كتاب مملوءًا ممَّا ظاهره كذب وفرية على الله، ووصف له بما يمتنع عليه ولا يجوز في حقه، ولا يظهر بين العقلاء مناقضته ومعارضته؟

ومن اعتبر الأمور وجد الرجل يصنِّف كتاباً في طب وحساب أو نحو أو فقه، أو ينشئ خطبة أو رسالة، أو ينظم قصيدة أو أرجوزة، فيلحن فيها لحنةً، أو يغلط في المعنى غلطة، فلا يسكت الناس حتى يتكلموا فيه ويبيِّنوا ذلك، ويخرجون منَ الحق إلى زيادة من الباطل، وإن كان صاحب ذلك الكلام لا يدعوهم إلى طاعته واستتباعه، ويذم من يخالفه -فضلاً عن أن يكفِّره، ويبيح قتاله وشتمه- فإذا كان الذي جاء بالقرآن، ودعا الناس إلى طاعته واستتباعه، وأن يكون هو المطاع، الذي لا ينبغي مخالفته في شيء: دقّ ولا جلّ، ويقول: إن السعادة لمن أطاعه والشقاء لمن خالفه، ويعظم مطيعيه، ويعدهم بكل خير، ويلعن مخالفيه ويبيح دماءهم وأموالهم وحريمهم، فمن المعلوم أن مثل هذه الدعوى لا يدعيها إلاَّ أكمل الناس وأحقهم بها، وهم الرسل الصادقون، أو أكذب الناس وأبعدهم عنها، كالمتنبئين الكاذبين. / ٧/ ٨٠

ومعلوم أنَّ صاحب هذه الدعوة تعاديه النفوس وتحسده، كما قال ورقة بن نوفل للنبي ﷺ لَمَّا أخبره بما جاءه، فقال: إن قومك سيخرجوك. قال: أوَ مُخْرجيَّ هم؟ قال: نعم، إنه لم يأت أحدٌ بمثل ما جئت به إلاَّ عودي، وإن يدركني يومك أنصرك نصراً مؤزَّراً[١].

ومن المعلوم أنَّ أعداء من يقول مثل هذا، إذا كان المفهوم من كلامه، والظاهر من خطابه هو كذب على الله، ووصفه بما يجب تنزيهه عنه وبما يعلم بصريح العقل أنَّ الله

---

(١) رواه البخاري (٣)، ومسلم (١٦٠).

منزَّه عنه، وأنَّه من وصفه بذلك كان قائلاً من التشبيه والتجسيم بـما يخـالف صريـح العقل، بل يكون صاحبه كافراً كاذباً مفتريا على الله- كان هذا من أعظم ما تتوفر الهمم والدواعي على معارضته به، والطعن في ذلك والقدح في نبوته به.

وهكذا موسى بن عمران وبنو إسرائيل، كان بمقتضى العادة المطّردة أنّه لا بدَّ في كل عصر من أن يظهر إنكار مثل ذلك والقدح فيما جاء به موسى، وأن يكون المـؤذون لـه يؤذونه بذلك وأعظم منه.

٧/ ٨١ **فإذا قيل:** إنه قد وُجِدَ طعن في موسى ومحمد صلى الله عليهما وسلم بمثل هذا./

قلنا: نعم، وجد بعد أن ظهرت مقالة الجهمية في المسلمين، وحديث الملاحـدة مـن القرامطة الباطنية، الذين أخذوا شر قول الجهمية وشر قول الرافضة، وركّبوا منهما قولا ثالثاً شرًّا منهما، ونحن لم نقل: إنَّه لم يقدح أحدٌ في الأنبياء والمرسلين، ولا كـذَّبهم ولا عارضهم في نفس ما دَعَوْا إليه من التوحيد والنبوة والمعاد، وعارضوهم بعقـولهم، ولم يعارضوهم معارضة صحيحة، بل كان ما عارضوا به فاسداً في العقل.

فهؤلاء الذين حدَثوا من المعارضين هم أسوأ حـالاً مـن أولئـك المعارضـين، فـإنَّ القرامطة الباطنية شرٌّ من عبَّاد الأصـنام مـن العـرب، وشرٌّ مـن اليهـود والنـصارى، فمجادلة هؤلاء وأمثالهم بالباطل ليس بعجيب، فما زال في الأرض من يجادل بالباطـل ليدحض به الحق، ولكن قلنا: إذا كان الظاهر المفهوم مما خبَّروا به مخالفاً لصريح العقل، امتنع في العادة أن لا يعارض أولئك الأعداء به، ولا يستشكله الأصـدقاء، مـع طـول الزمان، وتفرّق الأمة، فإذا كان العدو يعارض بـالمعقول الفاسـد، فكيـف لا يعـارض بالمعقول الصريح، وإذا كان الولي يستشكل ما لا إشكال فيه لخطأه هو نفسه، فكيف لا يستشكل ما هو مشكل يخالف ظاهره -بل نصُّه- للحق المعلوم بصريح العقل؟

فقلنا: عدم وجود هذه المعارضات مع توفر الهمم والدواعي على وجودها -لو كانت حقا- دليل على أنها باطل، كما أن عدم نقل ما تتوفر الهمم والدواعي على نقله -لو كان موجودا- دليل على أنه كذب، بخلاف وجود الطعن والمعارضة، فإنَّه ليس دليلاً على صحة ما/ عارض به وطعن، كما أنَّ مجرد نقل الناقل ليس دليلاً على صحة ما نُقل. ٧/ ٨٢

فليتدبر الفاضل هذا النوع من النظر والكلام فإنَّه ينفتح له أبواب من الهدى، ولا حول ولا قوة إلاَّ بالله، فإنَّ الجهمية النفاة هم من أفسد الناس عقلا، وأعظمهم جهلا، وإن كان قد يحصل لأحدهم ملك وسلطان بيدٍ أو لسان، كما حصل لفرعون ونمرود بن كنعان ونحوهما.

ولهذا وَصْفُ الله لهؤلاء وأشباههم بأنهم لا يسمعون ولا يعقلون، ومن تدبّر الحقائق وجد كل من كان أقرب إلى التصديق بما جاءت به الرسل والعمل به، كان أكمل عقلاً وسمعاً، وكل من كان أبعد عن التصديق بما جاءت به الرسل والعمل به، كان أنقص عقلاً وسمعاً.

ولا ريب أنَّ قول أهل التعطيل والإلحاد، ومن دخل منهم من أهل الحلول والاتحاد، ومن شاركهم في بعض أصولهم المستلزمة لتعطيلهم وإلحادهم من سائر العباد -هي من أفسد الأقوال وأكذبها وأعظمها تناقضاً، وأكثر الأمور أدلة على نقيضها، من الأدلة العقلية والسمعية، لكن اشتبه بعض أصولهم على كثير من أهل الإيمان، فظنوا أنَّ ذلك برهان عقلي معارض للقرآن الإلهي، ولم يعلموا أنَّ البرهان موافق للقرآن، معاضد لا مناقض معارض، وأنَّ دلائل الآيات والآفاق العيانية موافقة للدلائل القرآنية، إذ كانت أدلة الحق شهوداً صادقين، وحكاماً لا يثبت عندهم إلاَّ الحق المبين.

ومن المعلوم أنَّ أخبار الصادقين وشهاداتهم وإثباتاتهم تتعاون وتتعاضد وتتناصر وتتساعد، لا تتناقض ولا تتعارض، وإن قُدِّر أن/ أحدهم يغلط خطأً أو يكذب أحياناً، ٧/ ٨٣ فلا بدَّ أن يظهر خطؤه وكذبه، وهذا مما استقراه الناس في أحاديث المحدِّثين للأحاديث النبوية، لا يُعرف أنَّ أحدا منهم غلط أو كذب، إلاَّ وظهر لأهل صناعته كذبه أو خطؤه.

وكذلك الناظرون -أهل النظر والاستدلال في الأدلة السمعية أو العقلية- ما يكاد يغلط غالط منهم، إلاَّ ويعرف الناس غلطه من أبناء جنسه وغيرهم.

والجهمية النفاة المعطِّلة قلبوا حقائق الأدلة والبراهين العقلية والسمعية، ثمَّ ادّعوا أنَّ معهم دلالات عقلية تعارض الآيات السمعية، فحرَّفوا الآيات وبدَّلوها بالتأويل، بعد أن أفسدوا العقول بزخرف الأباطيل.

قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ۚ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾ وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا۟ مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ ﴿١١٣﴾ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا ۚ وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿١١٤﴾ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾﴾ [الأنعام:١١٢- ١١٥]. فإذا رأيت الدلائل اليقينية تدل على أن ما أخبر به الرسول لا يناقض العقول، بل يوافقها، وأنَّ ما ادّعاه النفاة من مناقضة البرهان/ لمدلول القرآن قول باطل، فلا تعجب من كثرة أدلة الحق، وخفاء ذلك على ٧/ ٨٤ كثيرين، فإنَّ دلائل الحق كثيرة، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم، وقل لهذه العقول التي خالفت الرسول، في مثل هذه الأصول: عقول كادها باريها، واتل قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَٰرًا وَأَفْـِٔدَةً فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُهُمْ وَلَآ أَفْـِٔدَتُهُم مِّن شَىْءٍ إِذْ كَانُوا۟ يَجْحَدُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [الأحقاف:٢٦].

ومما يوضح الأمر في ذلك أن يُقال: منَ المعلوم أنَّ موسى ومحمداً صلى الله عليهما وسلم وأمثالهما، كانوا من أكمل الناس معرفة وخبرة وعقلاً باتفاق من آمن بهم ومن كفر، فإنَّ الكافر بهم يقول: كانوا من أدهى الناس، وأخبرهم بالأمور، وأعرفهم بالطرق التي تنال بها المقاصد، والأسباب التي تطلب بها المرادات، فسعوا فيما يصدقهم به الناس، ويطيعونهم بما كان عندهم من المعرفة والحذق والذكاء.

وأمَّا المؤمن بهم فيقول: إنَّ الله خصَّهم من العلم والعقل والمعرفة واليقين، بما لم يشركهم فيه أحد من العالمين.

قال وهب بن منبه: لو وزن عقل محمد ﷺ بعقل أهل الأرض لرجح[1].

وإذا كان كذلك امتنع في صريح العقل أنَّ من يريد أن الناس يصدِّقونه ويطيعونه، يذكر لهم ما يوجب في صريح العقل تكذيبه/ ومعصيته، والقدح فيما جاء به ومعارضته، فإن كان المفهوم المعروف مما أخبروا به الناس مناقضاً لصريح العقل. وهم لم يعرفوا أنَّه مناقض لصريح العقل، فقد وصفهم مَنْ قال ذلك مِنْ نقص العقل وفساده، بما أجمع الناس على فساده، وإن علموا أنَّه مناقض لصريح العقل، وأظهروه ولم يبيّنوه، ولم يذكروا ما يجمع بينه وبين صريح المعقول، فقد سعوْا فيما به يكذِّبهم المكذِّب، ويرتاب المصدِّق، ويستطيل به أعداؤهم على أوليائهم، فيكون أولياؤهم في الريب والاضطراب، وأعداؤهم قد فوَّقوا إليهم النُّشَّاب[2]، وحزَّبوا عليهم الأحزاب،

٨٥/٧

---

(١) روى أبو نعيم في «الحلية» (٤/ ٢٦) بسنده عن وهب بن منبه قال: قرأت في إحدى وسبعين كتاباً فوجدت أن الله عز وجل لم يعط جميع الناس من بدء الدنيا إلى انقضائها من العقل في جنب عقل محمد ﷺ إلا كحبة رمل من بين رمال جميع الدنيا وأن محمداً ﷺ أرجح الناس عقلاً وأفضلهم رأياً.

(٢) في اللسان (فوق): (الأصمعي: فوَّق نبله تفويقاً إذا فرضها وجعل لها أفواقاً. ابن الأعرابي: الفُوقُ: =

وهم لا يستطيعون نصر ما جاء به الرسول بل يطلبون الإعراض عن سماعه، ومنع الناس من استماعه، ولا يفعله إلاَّ من هو أقل الناس عقلا.

وإذا كان هؤلاء بإجماع أهل الأرض كاملي العقول والمعرفة، بل أكمل الناس عقلاً ومعرفة، تبين أنَّ الدين، الذي أظهروه وبيَّنوه وأخبروا به ووصفوه، لم يكن عندهم مناقضاً لصريح المعقول، ولا منافياً لحق مقبول، بل كان عندهم لا يخالف ذلك إلاَّ كل كاذب جهول.

ومما يوضح الأمر في ذلك أنَّ النبي ﷺ قد ظهر وانتشر ما أخبر به من تبديل أهل الكتاب وتحريفهم، وما أظهر من عيوبهم وذنوبهم، وتنزيهه لله عما وصفوه به من النقائص والعيوب، / كقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ ۘ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا۟ وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ﴿١٨١﴾﴾ [آل عمران:١٨١]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ۚ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ۚ وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ كُلَّمَآ أَوْقَدُوا۟ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ ۚ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا ۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [المائدة:٦٤]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾ [ق:٣٨]. ٨٦/٧

ونزه نفسه عمَّا وصفوه به من الفقر والبخل والإعياء، فالإعياء من جنس العجز المنافي لكمال القدرة، والفقر من جنس الحاجة إلى الغير المنافي لكمال الغنى، والبخل من جنس منع الخير وكراهة العطاء، المنافي لكمال الرحمة والإحسان، وكمال القدرة والرحمة.

=السهام الساقطات النصول)، وفيه (نشب): النُّشاب: (السهام) -والمعنى أن أعداءهم قد وجهوا إليهم المعارضات القوية الدامغة. (رشاد).

والغني عن الغير مستلزم سائر صفات الكمال، فإنَّ الفاعل إذا كان عاجزاً لم يفعل، وإذا كان قادراً ولم يرد فعل الخير لم يفعله، فإذا كان قادراً مريداً له فعل الخير، ثمَّ إن كان محتاجاً إلى غيره، كان معاوضاً لا محسناً متفضلا، وكان فيه نقص من وجه آخر، فإذا كان مع/ هذا غنيًّا عن الغير، لم يفعل إلاَّ لمجرد الإحسان والرحمة، وهذا غاية الكمال. ٧/ ٨٧

وقد نزه الله سبحانه نفسه في القرآن عما زعمته النصارى من الولد والشريك فقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَـٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓ﴾ [النساء:١٧١]، وقال: ﴿لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ مَرۡيَمَۚ قُلۡ فَمَن يَمۡلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيۡـًٔا إِنۡ أَرَادَ أَن يُهۡلِكَ ٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗاۗ﴾ [المائدة:١٧]، وقال تعالى: ﴿لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖۘ وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۚ وَإِن لَّمۡ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝٧٣ أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى ٱللَّهِ وَيَسۡتَغۡفِرُونَهُۥۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ۝٧٤﴾ [المائدة:٧٣-٧٤].

ثم إنه جمع اليهود والنصارى في قوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ عُزَيۡرٌ ٱبۡنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ ٱللَّهِۖ ذَٰلِكَ قَوۡلُهُم بِأَفۡوَٰهِهِمۡۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبۡلُۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُۖ أَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ ۝٣٠﴾ [التوبة:٣٠].

ومن المعلوم لمن له عناية بالقرآن أن جمهور اليهود لا تقول: إن عزير ابن الله، وإنما قاله طائفة منهم، كما قد نقل أنه قاله فنحاص بن/ عازورا، أو هو وغيره(١). ٧/ ٨٨

---

(١) قال ابن حزم في «الفصل في الملل والأهواء والنحل» (١/ ٩٩): «..والصدوقية ونسبوا إلى رجل يقال =

وبالجملة إن قائلي ذلك من اليهود قليل، ولكن الخبر عن الجنس.

كما قال: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ﴾ [آل عمران:١٧٣]، فالله سبحانه بيَّن هذا الكفر الذي قاله بعضهم وعابه به، فلو كان ما في التوراة من الصفات التي تقول النفاة إنها تشبيه وتجسيم، فإنَّ فيها من ذلك ما تنكره النفاة وتسميه تشبيهاً وتجسيما، بل فيها إثبات الجهة وتكلم الله بالصوت، وخلق آدم على صورته وأمثال هذه الأمور.

فإن كان هذا مما كذَّبته اليهود وبدَّلته، كان إنكار النبي ﷺ لذلك وبيان ذلك أَوْلى من ذكر ما هو دون ذلك، فكيف والمنصوص عنه موافق للمنصوص في التوراة؟! فإنَّك تجد عامة ما جاء به الكتاب والأحاديث في الصفات موافقاً مطابقاً لما ذكر في التوراة، وقد قلنا قبل ذلك إنَّ هذا كله مما يمتنع في العادة توافق المخبرين به من غير مواطأة.

٧/ ٨٩ وموسى لم يواطئ محمدا، ومحمد لم يتعلم من أهل الكتاب. فدلّ/ ذلك على صدق الرسولَيْن العظيمين، وصدق الكتابين الكريمين. وقلنا: إنَّ هذا لو كان مخالفاً لصريح المعقول لم يتفق عليه مثل هذين الرجلين، اللذين هما وأمثالهما أكمل العالمين عقلاً، من غير أن يستشكل ذلك وليهما المصدِّق، ولا يعارض بما يناقضه عدوهما المكذِّب، ويقولان: إنَّ إقرار محمد ﷺ لأهل الكتاب على ذلك، من غير أن يبيِّن كذبهم فيه، دليل

=له صدوق، وهم يقولون من بين سائر اليهود إن العزيز هو ابن الله -تعالى الله عن ذلك- وكانوا بجهة اليمن» وذكر الدكتور على عبد الواحد وافي في كتابه «الأسفار المقدسة» (ص٢٩)، أن عزيراً هو الذي تسميه أسفار العهد القديم عزرا Esdras وانظر ما ذكره الجويني في كتابه «شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل» (ص٣١-٣٢) (وانظر تعليق د.أحمد حجازي السقا، ص٥٨-٦٠)، والكتاب بتحقيق د. الساقا، ط.مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة (١٣٩٩/ ١٩٧٩). (رشاد).

على أنَّه ليس مما كذَّبوه وافتروه على موسى[1]، مع أنَّ هذا معلوم بالعادة، فإنَّ هذا في التوراة كثير جدا، وليس لأمة كثيرة عظيمة منتشرة في مشارق الأرض ومغاربها، غرض في أن تكذب من تعظِّمه غاية التعظيم، بما يقدح فيه وتبين فساد أقواله، ولكن لهم غرض في أن يكذبوا كذباً يقيمون به رياستهم وبقاء شرعهم، والقدح فيما جاء به من ينسخ شيئاً منها، كما لهم غرض في الطعن على عيسى ابن مريم وعلى محمد صلى الله عليهما وسلم، فإذا قالوا ما هو جنس القدح في عيسى ومحمد كان تواطؤهم على الكذب فيه ممكناً، فأمَّا إذا قالوا ما هو من جنس القدح في موسى فيمتنع تواطؤهم على ذلك في العادة، مع علمهم بأنَّه يقدح في موسى، كما يمتنع تواطؤ النصارى على ما يعلمون أنَّه قدح في المسيح. / ٧/ ٩٠

وأما المسلمون فقد عصمهم الله من أن يتّفقوا على خطأ، لكن يُعلم بمطَّرد العادات أنه يمتنع تواطؤهم على ما يعلمون أنَّه قدح في نبوته، فإنَّ هذا لا يفعله إلاَّ من هو مبغض له مكذِّب، ونحن نعلم أنَّ اليهود لم يتفقوا على بغض موسى وتكذيبه، ولا اتفقت النصارى على بغض المسيح وتكذيبه، فضلاً عن أن تتفق طائفة من المسلمين على بغض محمد وتكذيبه، وإذا اتفقت طائفة على بغضه وتكذيبه، مثل غالية الإسماعيلية والخرَّمية الباطنية وأمثالهم، لم تكن هذه الطائفة من أهل الإيمان به، وقد انكشف -ولله الحمد- أمرهم، وانهتك سترهم.

وقد تتفق الطائفة على قول يكون متضمناً للقدح فيمن تعظِّمه ولا يُعلم ذلك، كما يتفق مثل ذلك للنصارى والرافضة، وأمثالهم من جهَّال الطوائف، الذين اعتقدوا

---

(١) أي دليل على أن ما قاله أهل الكتاب في التوراة -من الأقوال الموافقة لما في الكتاب والسنة من الإثبات- ليس مما كذبوه وافتروه على موسى. (رشاد).

عقائد فاسدة فظنوها حقًّا، وكذَب بعضهم فنقلها لهم عن المسيح أو عليٍّ، فصدَّقوا ذلك الناقل، لا لثبوت صدقه عندهم، لكن لموافقته لهم فيما يعتقدونه.

وهذا سبب كثرة الكذب والضلال بين النصارى والرافضة والغلاة من العامة وغيرهم، وإذا كان كذلك فهذه الأقوال التي في التوراة: إن كانت مخالفة لصريح العقل لم يكن في إضافتها إلى موسى إلاَّ بطريق القدح فيه، فيمتنع اتفاق اليهود على نقلها عنه، وإن لم تكن مخالفة لصريح العقل، لم يكن حينئذ في نقلها عن موسى محذور.

٩١/٧ فثبت أنَّه لا يجوز تكذيب نقل هذه عن موسى لاعتقاده مخالفتها بالعقل الصريح./

فإن قيل: إن الذي كَذَبَها لهم كان يعتقد صدقها، أو كان غرضه إضلالهم، كما أنَّ كثيراً من هذه الأمة يكذب على النبي ﷺ أكاذيب لاعتقاده أنها حق صحيح يجب على الناس قبوله، فيكذب أحاديث في ذلك ليقبل الناس ما يعتقده، كما وقع مثل هذا لطوائف من أهل البدع والكلام، وبعض المتفقهة والمتزهدة، مثل الجُوَيْبَاري الذي كان يكذب للمرجئة والكرَّامية وغيرهم أحاديث توافق قولهم[1]، ومثل بعض المتفقهة الذين كذبوا أحاديث توافق رأيهم لاعتقادهم أنه صدق، ومثل طائفة من أهل الزهد والعبادة كذبوا أحاديث في الترغيب والترهيب، وقالوا: نحن كذبنا له ما كذبنا عليه، ومثل الذين كذبوا أحاديث في فضائل الأشخاص والبقاع والأزمنة وغير ذلك، لظنهم أنَّ موجب ذلك حق، أو لغرض آخر.

---

(١) سبقت ترجمته فيما سبق (١/ ١٩٨)، وانظر ما جاء عنه في «الموضوعات» (١/ ١٣١-١٣٢)، و«اللآلىء المصنوعة» (١/ ٣٩-٤٠)، و«الأسرار المرفوعة» لعلي القاري (تحقيق الدكتور محمد الصباغ، ط.بيروت ١٣٩١/ ١٩٧١) (ص٤٢٢، ص٥٣٧)، (وفيها حدد الأستاذ المحقق سنة وفاته بأنها ١٤٣هـ). (رشاد).

وآخرون من الزنادقة والملاحدة كذبوا أحاديث مخالفة لصريح العقل ليهجنوا[١] بها الإسلام ويجعلوها قادحة فيه، مثل حديث عرق الخيل الذي فيه أنَّه خلق خيلاً فأجراها فعرقت، فخلق نفسه من ذلك العرق[٢]، فإن هذا الحديث وأمثاله لا يكذبه من يعتقد صدقه لظهور/ كذبه، وإنما كذَّبه من مقصوده إظهار الكذب بين الناس، كما يقولون: إنَّه وضعه بعض أهل الأهواء، ليقول: إنَّ أهل الحديث يروون مثل هذا، ومع هذا فكل أهل الحديث متفقون على لعنة من وضعه. ٧/ ٩٢

ومما يشبه ذلك حديث الجمل الأورق وأنَّه ينزل عشية عرفة على جمل أَوْرق، فيصافح المشاة، ويعانق الركبان[٣]، وحديث رؤيته لربه في الطواف، أو رؤيته ليلة المعراج بعين رأسه وعليه تاج يلمع، بل وكل حديث فيه رؤيته لربه ليلة المعراج عياناً[٤]، فإنها كلها أحاديث مكذوبة موضوعة، باتفاق أهل المعرفة بالحديث، لكن الذين وضعوها يمكن أنهم كانوا زنادقة، فوضعوها ليهجّنوا بها من يرويها ويعتقدها من الجهَّال، ويمكن أنَّ الذين وضعوها كانوا من الجهَّال الذين يظنون مثل هذا حقاً، وأنهم إذا وضعوه قوَّوا الحق، كما وضع كثير من هؤلاء أحاديث في فضائل الصحابة: أبي بكر وعمر وعثمان، لا سيما ما وضعوه في فضائل عليّ من الأكاذيب، فإنَّه لا يكاد يحصى، مع

---

(١) في اللسان (هجن): والهُجْنة في الكلام: ما يلزمك منه العيب .. وتهجين الأمر: تقبيحه. (رشاد).

(٢) ورد هذا الحديث الموضوع من قبل في كتابنا هذا (١/ ١٤٨-١٤٩) وعلقت عليه هناك (ص١٤٩ت١). (رشاد).

(٣) سبق ورود هذا الحديث الموضوع، (١/ ١٠٦-١٠٧)، وتكلمت عليه هناك (ص١٠٧ت١). (رشاد).

(٤) سبق الكلام على هذا الحديث الموضوع، (١/ ١٠٦) (ت٢). (رشاد).

أنَّ في فضائلهم الصحيحة ما يُغني عن الباطل. ومثل ما وضعوه في مثالبهم، لا سيما ما وضعته الرافضة في مثالب الخلفاء وغيرهم، فإنَّ فيه من الأكاذيب ما لا يحصيه إلاَّ الله.

٧/ ٩٣ والمقصود أن المعترض يقول: يمكن أن يكون الذين كذبوا ما في/ التوراة من الصفات على موسى، كانوا يعتقدونها فكذَبوها، أو كان مقصودهم إضلال اليهود وبث الكذب فيهم لإفساد دينهم.

قيل: هذا القدر يمكن أن يفعله الواحد والاثنان والطائفة القليلة، ولكن هؤلاء إذا حدَّثوا به عامة اليهود، مع معرفتهم واختلافهم، فلا بدَّ إذا كان معلوماً فساده بصريح العقل أن يرده بعضهم أو يستشكله، ويقول: إنَّ مثل هذا يقدح في موسى، فحيث قبلوه كلهم عُلم أنهم لم يكونوا يعتقدون أنه فاسد في صريح العقل.

ومن المعلوم عند أهل الكتاب أنَّ قدماءهم لم يكونوا ينكرون ما في التوراة من الصفات، وإنما حدث فيهم بعد ذلك، لما صار فيهم جهمية: إمَّا متفلسفة مثل موسى ابن ميمون[1] وأمثاله، وإما معتزلة مثل أبي يعقوب البصير[2] وأمثاله، فإنَّ اليهود لهم بالمعتزلة اتصال وبينهما اشتباه، ولهذا كانت اليهود تقرأ الأصول الخمسة التي للمعتزلة، ويتكلمون في أصول اليهود بما يشابه كلام المعتزلة، كما أنَّ كثيراً من زهّاد الصوفية يشبه النصارى ويسلك في زهده وعبادته من الشرك والرهبانية ما يشبه سلوك النصارى.

---

(١) سبقت ترجمته (١/ ١٣١). (رشاد).

(٢) لم أعرف من هو، وذكر الحاكم الجشمي في كتابه «شرح العيون» (ضمن كتاب فضل الاعتزال والطبقات المعتزلة) (ص٣٧٨): (أبو يعقوب البصري الستاني، مقدم في علم الكلام، كثر الانتفاع به) فعله هو. (رشاد).

ولهذا أمرنا الله تعالى أن نقول في صلاتنا: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ / ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝﴾ [الفاتحة:٦-٧]. ٧/ ٩٤

والنصارى يشبِّهون المخلوق بالخالق في صفات الكمال، واليهود تشبه الخالق بالمخلوق في صفات النقص. ولهذا أنكر القرآن على كلٍّ من الطائفتين ما وقعت فيه من ذلك، فلو كان ما في التوراة من هذا الباب لكان إنكار ذلك للهدى من أعظم الأسباب، وكان فعل النبي ﷺ والصحابة والتابعين لذلك من أعظم الصواب، ولكان النبي ﷺ ينكر ذلك، من جنس إنكار النفاة.

فنقول: إثبات هذه الصفات يقتضي التجسيم والتجسيد والتشبيه والتكييف، والله منزَّه عن ذلك، فإنَّ عامة النفاة إنما يردون هذه الصفات بأنها تستلزم التجسيم.

ومن المسلمين وأهل الكتاب من يقول بالتجسيد، فلو كان هذا تجسيماً وتجسيداً يجب إنكاره، لكان الرسول إلى إنكار ذلك أسبق، وهو به أحق. وإن كان الطريق إلى نفي العيوب والنقائص، ومماثلة الخالق لخلقه، هو ما في ذلك من التجسيد والتجسيم، كان إنكار ذلك بهذا الطريق هو الصراط المستقيم، كما فعله من أنكر ذلك بهذا الطريق هو الصراط المستقيم من القائلين بموجب ذلك من أهل الكلام، فلما لم ينطق النبي ﷺ، ولا أصحابه والتابعون، بحرف من ذلك، بل كان ما نطق به/ موافقاً مصدِّقاً لذلك، وكان اليهود إذا ذكروا بين يديه أحاديث في ذلك يقرأ من القرآن ما يصدِّقها. ٧/ ٩٥

كما في الصحيحين عن عبد الله بن مسعود[1] أن يهودياً قال للنبي ﷺ: إن الله يوم القيامة يمسك السماوات على إصبع، والأرضين على إصبع، والجبال على إصبع،

(١) في الأصل: عن مسعود. (رشاد).

والشجر والثرى على إصبع، وسائر الخلائق على إصبع، ثمَّ يهزهن، ثم يقول: أنا الملك، أين ملوك الأرض؟ فضحك رسول الله ﷺ تعجباً وتصديقاً لقول الحَبْر، ثم قرأ قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [الزمر:٦٧][(١)].

وأخبر هو ﷺ بما يوافق ذلك غير مرة، كما في حديث ابن عمر الذي في الصحيحين: أنَّ النبي ﷺ قرأ على المنبر هذه الآية، ثمَّ قال: يقول الله: أنا الجبار، أنا المتكبر، أنا الملك، أنا المتعال، يمجّد نفسه. قال: فجعل رسول الله ﷺ يرددها، حتى رَجَف به المنبر، حتى ظننا أنَّه سيخر به[(٢)].

فهذا كله ذكرناه لما بيَّنا أن ما يخالف هذه النصوص من القضايا التي يُقال: إنها عقلية ليست مما يحتاج إليه في العلم بصدق الرسول، فعُلم/ بطلان قول القائل: إنَّ تقديم النقل على العقل يُوجب القدح فيه بالقدح في أصله، حيث تبين أنَّ ذلك ليس قدحاً في أصله. ٧/ ٩٦

وهذا الكلام في الأصل هو من قول الجهمية المعتزلة وأمثالهم، وليس من قول الأشعري وأئمة أصحابه، وإنما تلقَّاه عن المعتزلة متأخرو الأشعرية لَمَّا مالوا إلى نوع التجهم، بل الفلسفة، وفارقوا قول الأشعري وأئمة أصحابه، الذين لم يكونوا يقرُّون بمخالفة النقل للعقل، بل انتصبوا لإقامة أدلة عقلية توافق السمع.

ولهذا أثبت الأشعري الصفات الخبرية بالسمع، وأثبت بالعقل الصفات العقلية التي تُعلم بالعقل والسمع، فلم يثبت بالعقل ما جعله معارضاً للسمع، بل ما جعله معاضداً له، وأثبت بالسمع ما عجز عنه العقل.

---

(١) مرّ تخريجه (٥/ ٧٩-٨٠).

(٢) في الأصل: هذه الآية ثم.. وبعدها بياض بمقدار سطرين، وأضفت هذه الزيادة من رواية المسند (ط.المعارف) (٨/ ١٩)، وسبق أن تكلمت على الحديث من رواية ابن عمر ﷺ (٥/ ٨٠) (ت ٢). (رشاد).

وهؤلاء خالفوه وخالفوا أئمة أصحابه في هذا وهذا، فلم يستدلوا بالسمع في إثبات الصفات، وعارضوا مدلوله بما ادّعوه من العقليات.

والذي كان أئمة السنة ينكرونه على ابن كُلاَّب والأشعري بقايا من التجهم والاعتزال، مثل اعتقاد صحة طريقة الأعراض وتركيب الأجسام، وإنكار اتِّصاف الله بالأفعال القائمة التي يشاؤها ويختارها، وأمثال ذلك من المسائل التي أُشكلت على من كان أعلم من الأشعري بالسنة والحديث وأقوال السلف والأئمة، كالحارث المحاسبي، وأبي علي الثقفي، وأبي بكر بن إسحاق الصبغي، مع أنه قد قيل: إن/ الحارث رجع عن ذلك، وذكر عنه غيرُ واحد ما يقتضي الرجوع عن ذلك، وكذلك الصبغي والثقفي قد رُوى أنهما استتيبا فتابا. ٩٧/٧

وقد وافق الأشعري على هذه الأصول طوائف من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم، منهم من تبين له بعد ذلك الخطأ فرجع عنه، ومنهم من اشتبه عليه ذلك، كما اشتبه غير ذلك على كثير من المسلمين، والله يغفر لمن اجتهد في معرفة الصواب من جهة الكتاب والسنة، بحسب عقله وإمكانه، وإن أخطأ في بعض ذلك.

والمقصود أنَّه لم يكن في المنسوبين إلى السنة، ولو كان فيه نوع من البدعة، من يزعم أنَّ صريح المعقول يخالف مدلول الكتاب والسنة، بل كل من تكلَّم بذلك كان عند الأمة من أهل البدع المضلَّة، فضلاً عن أن يُقال: إنَّ ما به يُعلم صدق الرسول من المعقول مناقض لمدلول الكتاب والسنة، إذ هذا الكلام يفتح على صاحبه من الزندقة والإلحاد ما يخرجه عن طرد قوله إلى غاية الجهل والضلال، والكفر والإلحاد، وإن لم يطَّرد قوله ظهر منه التناقض والفساد ما لا يوافقه عليه لا أهل التوحيد والحق والإيمان، ولا طائفة من طوائف العبَّاد.

وبهذا كان يصف الأشعري كل من يواليه ويحبه من المنسوبين إلى السنة والجماعة، كما في رسالة أبي بكر البيهقي التي كتبها إلى بعض ولاة الأمور لَمَّا كان وقع بخراسان من لعنة أهل البدع ما وقع، وقَصَدَ بعض/ الناس إدخال الأشعرية فيهم. وقد ذكر الرسالة أبو القاسم ابن عساكر في «تبيين كذب المفترى»[١]. ٩٨/٧

[رسالة البيهقي في فضائل الأشعري]

قال البيهقي في أثناء الرسالة[٢]: «**فليعلم الشيخ العميد أن**[٣] **أبا الحسن من أولاد**[٤] **أبي موسى الأشعري** رضي الله عنه».

ثم ذكر من فضائل أبي موسى، والأشعريين، وذرية أبي موسى أموراً معروفة[٥]، إلى أن قال[٦]: «**إلى أن بلغت النوبة إلى شيخنا أبي الحسن الأشعري**[٧]**، فلم يُحدث في دين الله حَدَثا، ولم يأت فيه ببدعة، بل أخذ أقاويل الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من الأئمة، في أصول الدين، فبصَّرنا**[٨] **بزيادة شرح وتبيين، وأنَّ ما قالوه**[٩] **وجاء به الشرع في الأصول**[١٠] **صحيح في المعقول**[١١]**، خلاف ما زعمه**[١٢] **أهل**

---

(١) في (ص١٠٠) من الكتاب، وما بعدها (ط.مطبعة التوفيق، دمشق، ١٣٤٧). (رشاد).

(٢) (ص١٠٢).

(٣) تبيين: ..العميد، أدام الله سيادته، أن..

(٤) تبيين: أن أبا الحسن الأشعري رحمه الله من أولاد..

(٥) انظر «تبيين..» (ص١٠٢-١٠٣).

(٦) تبيين (ص١٠٣).

(٧) تبيين: ..الأشعري رحمه الله.

(٨) تبيين: فنصرها.

(٩) تبيين: وأن ما قالوا في الأصول.

(١٠) في الأصول: ليست في «تبيين».

(١١) تبيين: في العقول.

(١٢) تبيين: ما زعم.

الأهواء من أنَّ بعضه لا يستقيم في الآراء، فكان في بيانه/ تقوية[١] ما لم يزل عليه ٧/ ٩٩ أهل[٢] السنة والجماعة، ونصرة أقاويل من مضى من الأئمة، كأبي حنيفة، وسفيان الثوري من أهل الكوفة، والأوزاعي وغيره من أهل الشام، ومالك والشافعي من أهل الحرمين، ومن نحا نحوهما من أهل الحجاز، وغيرها من سائر البلاد، كأحمد بن حنبل وغيره من أهل الحديث، والليث بن سعد وغيره، ومحمد بن إسماعيل البخاري، ومسلم[٣] بن الحجاج النيسابوري إمَامَيْ أهل الآثار، وذلك[٤] دأب من تصدَّر[٥] من الأئمة في هذه الأمة، وصار رأساً في العلم من أهل السنة، في قديم الدهر وحديثه».

إلى أن قال[٦]: «وحين كثرت المبتدعة في هذه الأمة، وتركوا ظاهر الكتاب والسنة، وأنكروا ما ورد أنه[٧] من صفات الله تعالى، نحو: الحياة، والقدرة، والعلم، والمشيئة، والسمع، والبصر، والكلام، وجحدوا ما دلاّ عليه من المعراج، وعذاب القبر، والميزان، وأنَّ الجنة والنار مخلوقتان، وأنَّ أهل الإيمان يخرجون من النيران، وما لنبينا ﷺ من الحوض والشفاعة، وأن[٨] الخلفاء الأربعة/ كانوا محقِّين ٧/ ١٠٠ فيما قاموا به من الولاية، وزعموا أنَّ شيئاً من ذلك لا يستقيم على العقل، ولا يصح

---

(١) في الأصل كأنها: بقوته، وما أثبته من «تبيين».

(٢) تبيين: ..ما لم يدل عليه من أهل..

(٣) تبيين: وأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري وأبي الحسين مسلم..

(٤) تبيين: ..الآثار، وحفّاظ السنن التي عليها مدار الشرع، رضي الله عنهم أجمعين، وذلك.

(٥) تبيين: من تصدى.

(٦) في (ص١٠٤).

(٧) تبيين: ما ورد به أنه..

(٨) تبيين: ..والشفاعة، وما لأهل الجنة من الرؤية، وأن..

في الرأي -أخرج الله من نسل أبي موسى الأشعري إماماً[(١)] قام بنصرة دين الله، وجاهد بلسانه وبنانه[(٢)] من صدَّ عن سبيل الله، وزاد في التبيين لأهل اليقين، أنَّ ما جاء به الكتاب والسنة، وما كان عليه سلف الأمة[(٣)]، مستقيم على العقول الصحيحة والآراء».

ومضمون الرسالة إزالة ما وقع من الفتنة، وإطابة قلوب أهل السنة.

قال أبو القاسم بن عساكر[(٤)]: «وإنما كان[(٥)] انتشار ما ذكره أبو بكر البيهقي[(٦)] من المحنة واستعار ما أشار بإطفائه -في رسالته- من الفتنة، ما تقدَّم[(٧)] به من سبّ حزب الشيخ أبي الحسن الأشعري، في دولة السلطان طغرلبك، ووزارة أبي نصر الكندري[(٨)]، وكان السلطان حنفيا سنيًّا، وكان وزيره معتزليًّا رافضيًّا، فلما أمر السلطان بلعن المبتدعة على المنابر في الجُمَع، قرن الكندري -للتسلِّي والتشفِّي- اسم الأشعرية/ بأسماء أرباب البدع، وامتحن الأئمة الأفاضل، وعزل[(٩)] أبا عثمان النيسابوري عن خطابة نيسابور[(١٠)]، وفوَّضها إلى بعض الحنفية، فأمَّ الجمهور، وخرج الأستاذ أبو القاسم، وأبو المعالي، عن[(١١)] البلد». ٧/ ١٠١

---

(١) تبيين: ..الأشعري ﷺ إماماً..

(٢) تبيين: وبيانه.

(٣) تبيين: سلف هذه الأمة.

(٤) في «تبيين» (ص١٠٨).

(٥) في الأصل: وإن كان والتصويب من «تبيين».

(٦) تبيين: البيهقي رحمه الله.

(٧) تبيين: مما تقدم.

(٨) تبيين: ..أبي نصر منصور بن محمد الكندري.

(٩) تبيين: الأئمة الأماثل، وقصد الصدور الأفاضل، وعزل..

(١٠) تبيين: أبا عثمان الصابوني عن الخطابة بنيسابور..

(١١) تبيين: ..والإمام أبو المعالي الجويني رحمة الله عليهما عن..

ثم ذكر زوال تلك المحنة في دولة ابن ذلك السلطان ووزارة النظام[١].

وهذا الذي ذكره عنه البيهقي هو المعروف في كتبه وعند أئمة أصحابه. وذكر ابن عساكر عن جماعة ما يوافق كلام البيهقي، فذكر أنَّ أبا الحسن القابسي -وهو من كبار أئمة المالكية بالمغرب- سُئِل عنه فكان في جوابه[٢]: «**واعلموا أنَّ أبا الحسن الأشعري[٣] لم يأت من هذا الأمر -يعني الكلام- إلاَّ ما أراد به إيضاح السنن، والتثبيت عليها، ودفع الشبه عنها**».

وقال: أبو بكر بن فورك[٤]: «**انتقل الشيخ أبو الحسن الأشعري[٥]/ من مذاهب المعتزلة إلى نصرة مذاهب أهل السنة والجماعة بالحجج العقلية، وصنَّف في ذلك الكتب**». ١٠٢/٧

وذكر ابن عساكر كلامه في مصنفاته[٦].

---

(١) انظر «تبيين» (ص١٠٨-١٠٩).

(٢) قال ابن عساكر في «تبيين» (ص١٢٢): (قرأت بخط بعض أهل العلم بالفقه والحديث من أهل الأندلس ممن أثق به فيما يحكيه وأصدقه فيما يرويه في جواب سؤال سئل عنه أبو الحسن علي الفقيه القيرواني المعروف بابن القابسي -وهو من كبار أئمة المالكية بالمغرب- سأله عنه بعض أهل تونس من بلاد المغرب فكان في جوابه له أنه قال..

(٣) تبيين: ..الأشعري ﷺ.

(٤) هذا الكلام أورده ابن عساكر في «تبيين» (ص١٢٧).

(٥) تبيين: انتقل الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ﷺ.

(٦) انظر «تبيين» (ص١٢٨-١٤٠).

[كلام الأشعري في «الإبانة»]

وقوله[١]: «فإن قال قائل[٢]: قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة[٣] والمرجئة، فعرِّفونا قولكم الذي به تقولون، وديانتكم التي بها تدينون. قيل له: قولنا الذي به نقول[٤]، وديانتنا التي بها ندين[٥]، التمسك بكتاب الله[٦]، وسنة نبيه ﷺ[٧]، وما رُوي عن الصحابة[٨]، والتابعين، وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون[٩] وبما كان عليه أحمد بن حنبل[١٠] نضَّر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته - قائلون، ولمن خالف/ قوله مجانبون[١١]، لأنَّه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق عند ظهور الضلال[١٢]، ٧/ ١٠٣

---

(١) أي الأشعري في كتابه «الإبانة عن أصول الديانة» الكلام التالي في (ص٢٠ تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود، ط.دار الأنصار)=(ص٨ ط.المنيرية) وهو في «تبيين» (ص١٥٧) وما بعدها.

(٢) الإبانة: فإن قال لنا قائل.

(٣) الإبانة (ط.دار الأنصار): والرافعة، وهو خطأ مطبعي.

(٤) الإبانة (في الطبعتين): الذي نقول به.

(٥) الإبانة (في الطبعتين): التي ندين بها.

(٦) الإبانة (ط.دار الأنصار): بكتاب الله ربنا عز وجل، (ط.المنيرية): بكتاب ربنا عز وجل.

(٧) الإبانة (ط.دار الأنصار): وبسنة نبينا محمد ﷺ، (ط.المنيرية): وبسنة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم.

(٨) الإبانة (ط.دار الأنصار): عن السادة والصحابة.

(٩) في الأصل: ونحو ذلك معتصمون، والمثبت من «الإبانة».

(١٠) الإبانة (في الطبعتين): وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل.

(١١) الإبانة (ط.دار الأنصار): ولما خالف قوله مخالفون.

(١٢) عند ظهور الضلال: كذا في نسخة من نسخ الإبانة، وفي (ط.دار الأنصار): الحق ودفع به الضلال، (ط.المنيرية) ورفع به الضلال.

وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشك الشاكّين، فرحمة الله عليه من إمام مقدَّم، وكبير مفهم[١]، وعلى جميع أئمة المسلمين[٢]. وجملة قولنا: أنَّا نقر بالله[٣] وملائكته وكتبه ورسله، وما جاء من عند الله[٤]، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ، لا نرد من ذلك شيئاً، وأن الله إله[٥] واحد، فرد[٦] صمد، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، وأنَّ محمداً عبده ورسوله، وأنَّ الجنة والنار حق، وأنَّ الساعة آتية لا ريب فيها، وأن[٧] الله يبعث من في القبور، وأنَّ الله مستوٍ على عرشه كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ [طه:٥]، وأنَّ له وجهاً، كما قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝﴾ [الرحمن:٢٧]، وأن له يدين، كما قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة:٦٤]، وكما قال: ﴿لِمَا خَلَقْتُ/ بِيَدَيَّ﴾ [ص:٧٥]، وأنَّ له عينين ٧/ ١٠٤ بلا كيف، كما قال: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر:١٤]»، إلى أن قال: «ونعوِّل فيما اختلفنا فيه على كتاب الله، وسنة نبيه ﷺ، وإجماع المسلمين، وما كان في معناه، ولا نبتدع في دين الله بدعة لم يأذن الله بها، ولا نقول على الله ما لا نعلم، ونقول: إنَّ الله يجيء

---

(١) الإبانة (ط.دار الأنصار): مقدم وجليل معظم وكبير مفهم، (ط.المنيرية): مقدم وخليل معظم مفخم (وفي نسخة: وكبير مفخم).

(٢) عبارة (وعلى جميع أئمة المسلمين) ساقطة من طبعة دار الأنصار.

(٣) في الأصل: نقر بأن الله، والمثبت من «الإبانة».

(٤) الإبانة (ط.دار الأنصار): وبما جاءوا به من عند الله.

(٥) الإبانة (في الطبعتين): وأن الله عز وجل إله.

(٦) الإبانة (في الطبعتين): واحد، لا إله إلا هو، فرد.

(٧) من: ساقطة من الأصل.

يوم القيامة، كما قال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر:٢٢]، وأنَّ الله يقرب من عباده كيف شاء، كما قال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾﴾ [ق:١٦]، وكما قال: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴿٨﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴿٩﴾﴾ [النجم:٨-٩]».

[تعليق ابن تيمية]

فهذا الكلام وأمثاله في كتبه وكتب أئمة أصحابه: يبيِّنون أنهم يعتصمون في مسائل الأصول التي تنازع فيها الناس بالكتاب والسنة والإجماع، وأنَّ دينهم التمسك بالكتاب والسنة، وما رُوي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ثم خصُّوا الإمام أحمد بالاتِّباع والموافقة، لما أظهره من السنة بسبب ما وقع له من المحنة.

فأين هذا من قول من لا يجعل الكتاب والسنة والإجماع طريقاً إلى معرفة صفات الله، وأمثال ذلك من مسائل الأصول؟ فضلاً عمَّن يدّعي تقديم عقله ورأيه على مدلول الكتاب والسنة، وما كان عليه سلف الأمة، ويقول: إذا تعارض القرآن وعقولنا قدمنا عقولنا على القرآن. / ٧/ ١٠٥

ولهذا كان الأشعري وأئمة أصحابه من المثبتين لعلو الله بذاته على العالم، كما كان ذلك مذهب ابن كُلاَّب، والحارث المحاسبي وأبي العباس القلانسي، وأبي بكر الصبغي، وأبي علي الثقفي، وأمثالهم.

لكن للبقايا التي بقيت على ابن كُلاَّب وأتباعه من بقايا التجهم والاعتزال، كطريقة حدوث الأعراض وتركيب الأجسام، احتاج من سلك طريقهم إلى طرد تلك الأقوال، فاحتاج أن يلتزم قول الجهمية والمعتزلة في نفي الصفات الخبرية، ويقدم عقله على النصوص الإلهية، ويخالف سلفه وأئمته الأشعرية، وصار ما مُدح به الأشعري وأئمة

أصحابه من السنة والمتابعة النبوية عنده من أقوال المجسِّمة الحشوية، كما أنَّ المعتزلة لَمَّا نصروا الإسلام في مواطن كثيرة، وردوا على الكفَّار بحجج عقلية، لم يكن أصل دينهم تكذيب الرسول، ورد أخباره ونصوصه، لكن احتجَّوا بحجج عقلية: إمَّا ابتدعوها من تلقاء أنفسهم، وإما تلقَّوها عمَّن احتجَّ بها من غير أهل الإسلام، فاحتاجوا أن يطردوا أصول أقوالهم التي احتجُّوا بها لتسلم عن النقص والفساد، فوقعوا في أنواع من ردِّ معاني الأخبار الإلهية، وتكذيب الأحاديث النبوية.

وأصل ما أوقعهم في نفي الصفات والكلام والأفعال، والقول بخلق القرآن، وإنكار الرؤية، والعلو لله على خلقه -هي طريقة حدوث الأعراض وتركيب الأجسام، وعنها لزمهم ما خالفوا به الكتاب والسنة والإجماع في هذا المقام، مع مخالفتهم للمعقولات الصريحة التي لا تحتمل/ النقيض، فناقضوا العقل والسمع من هذا الوجه، وصاروا ١٠٦/٧ يعادون من قال بموجب العقل الصريح، أو بموجب النقل الصحيح. وهم وإن كان لهم من نصر بعض الإسلام أقوال صحيحة، فهم فيما خالفوا به السنة سلَّطوا عليهم وعلى المسلمين أعداء الإسلام، فلا للإسلام نصروا، ولا للفلاسفة كسروا.

[اعتراض يذكره نفاة الصفات]

فإن قيل: إنما لم يعارض سلف المؤمنين والكفار المتقدمون لهذه النصوص، لأنهم كانوا قوما عرباً فصحاء يفهمون ما أُريد بها، ولم يكونوا يفهمون منها إثبات أن ذاته نفسه فوق العرش، ولا ما يشبه ذلك من الأمور المستلزمة للتجسيم، فلمّا لم يفهموا منها ما فهمه المتأخرون من هذا الإثبات، لم يكن المفهوم منها عندهم معارضاً لشيء من الأدلة العقلية، وأما المتأخرون فلمّا صاروا يستدلون بها على الإثبات المستلزم للتجسيم، صار من يريد أن يرد عليهم يعارضهم بالأدلة العقلية النافية.

فهذا خلاصة ما يمكن أن يقوله من يعظم الرسول والسلف من النفاة.

فيُقال: هذا باطل من وجوه متعددة:

[بطلان هذا الكلام من وجوه متعددة]

أحدها: أن يُقال: فعلى هذا التقدير لا يكون المفهوم الظاهر من هذه النصوص إثبات العلو على العالم والصفات، ولا يجوز أن يُقال: ظواهر هذه النصوص غير مراد، ولا أنَّه قد تعارضت الدلائل النقلية والعقلية، فإنَّه إذا قُدِّر أنها لا تدل على الإثبات: لا دلالة قطعية ولا ظاهرة، بطل أنْ يكون في ظاهرها ما يُفهم منه الإثبات. / ١٠٧/٧

ومن المعلوم أنَّ هذا خلاف قول الطوائف كلها من المثبتة والنفاة، حتى من الفلاسفة القائلين بقدم العالم وإنكار معاد الأبدان، فإنهم معترفون بما اعترف به سائر الخلق من أنَّ الظاهر المفهوم منها هو إثبات الصفات.

لكن هؤلاء المتفلسفة يقولون: إنَّ الرسول لم يرد بيان العلم والإخبار بالأمر على وجهه، وإنما أراد التخييل، وإن تضمَّن ذلك التدليس وإظهار خلاف ما يبطن والكذب للمصلحة، وهذا قول الملاحدة الباطنية.

وفساد هذا معلوم من وجوه أكثر مما يُعلم به فساد قول الجهمية والمعتزلة. ولهذا كان هؤلاء عند المسلمين ملاحدة زنادقة.

الوجه الثاني: أن يُقال: التفاسير الثابتة المتواترة عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان تبين أنهم إنما كانوا يفهمون منها الإثبات، بل والنقول المتواترة المستفيضة عن الصحابة والتابعين في غير التفسير موافقة للإثبات، ولم يُنقل عن أحد من الصحابة والتابعين حرفٌ واحد يوافق قول النفاة، ومن تدبَّر الكتب المصنَّفة في آثار الصحابة والتابعين، بل

المصنَّفة في السنة، من: «كتاب السنة والرد على الجهمية» للأثرم، ولعبد الله بن أحمد، وعثمان بن سعيد الدارمي، ومحمد بن إسماعيل البخاري، وأبي داود السجستاني، وعبدالله بن محمد الجعفي، والحكم بن معبد الخزاعي، وحشيش بن أصرم النسائي، وحرب ابن إسماعيل الكرماني، وأبي بكر الخلاَّل، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة، وأبي القاسم الطبراني، وأبي الشيخ الأصبهاني، وأبي أحمد العسَّال، وأبي / نعيم الأصبهاني، ١٠٨/٧ وأبي الحسن الدارقطني، وأبي حفص بن شاهين، ومحمد بن إسحاق بن منده، وأبي عبدالله ابن بطة، وأبي عمر الطلمنكي، وأبي ذر الهروي، وأبي محمد الخلاَّل، والبيهقي، وأبي عثمان الصابوني، وأبي نصر السجزي، وأبي عمر بن عبد البر، وأبي القاسم اللالكائي، وأبي إسماعيل الأنصاري، وأبي القاسم التيمي، وأضعاف هؤلاء -رأى في ذلك من الآثار الثابتة المتواترة عن الصحابة والتابعين، ما يُعلم معه بالاضطرار أنَّ الصحابة والتابعين كانوا يقولون بما يوافق مقتضى هذه النصوص ومدلولها، وأنهم كانوا على قول أهل الإثبات المثبتين لعلو الله نفسه على خلقه، المثبتين لرؤيته، القائلين بأنَّ القرآن كلامه ليس بمخلوق بائن عنه.

وهذا يصير دليلاً من وجهين: أحدهما من جهة إجماع السلف، فإنهم يمتنع أن يُجمعوا في الفروع على خطأ، فكيف في الأصول؟

الثاني: من جهة أنهم كانوا يقولون بما يوافق مدلول النصوص ومفهومها، لا يفهمون منها ما يناقض ذلك.

ولهذا كان الذين أدركوا التابعين من أعظم الناس قولاً بالإثبات وإنكاراً لقول النفاة، كما قال يزيد بن هارون الواسطي: من قال: إنَّ الله على العرش استوى، خلاف ما يقرّ في نفوس العامة فهو جهمي. وقال الأوزاعي كنا -والتابعون متوافرون- نُقرّ بأن الله فوق عرشه ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته..

الثالث: أنَّ من له عناية بآثار السلف يعلم علماً يقينياً أنَّ قول النفاة إنما حدث فيهم في أثناء المائة الثانية، وأنَّ أول من ظهر ذلك عنه الجعد / ابن دِرْهم، والجهم بن صفوان، وقد قتلهما المسلمون، وكلام السلف والأئمة في ذم الجهمية أعظم وأكثر من أن يُذكر هنا، حتى كان غير واحد من الأئمة يخرجهم عن عداد الأمة. ١٠٩/٧

وقال يوسف بن أسباط، وعبد الله بن المبارك: أصول الثنتين وسبعين فرقة أربع: الخوارج، والشيعة، والمرجئة، والقدرية. فقيل لابن المبارك: فالجهمية؟ فأجاب بأنَّ أولئك ليسوا من أمة محمد ﷺ.

ولأصحاب أحمد في الجهمية: -هل هم من الثنتين وسبعين فرقة، أم هم خارجون عنها كالملاحدة الزنادقة؟- قولان. والجهمية باتفاقهم هم نفاة الصفات الذين يقولون إنَّ الله ليس فوق العالم، ولا يُرى، ولا تقوم به صفة ولا فعل. وابن كُلاَّب ومتبعوه خالفوهم في العلو والصفات، ووافقوهم على نفي الأفعال القائمة به، وغيرها مما يتعلق بمشيئته وقدرته، فكيف يمكن مع هذا أن يُقال: إن السلف كانوا من القائلين بنفي العلو والصفات؟

وإذا كانوا من المثبتة امتنع أن يُقال: إنهم عرفوا أنَّ القرآن إنما يدلُّ على قول الإثبات وخالفوه.

الوجه الرابع: أن يُقال: القرآن: إما أن يُقال: إنَّه بنفسه دالٌّ على العلو وإثبات ما يُفهم منه من الصفات. وإما أن يُقال: إنَّه ينفي ذلك، وإما أن يُقال: إنه لا يدلُّ على ذلك لا بنفي ولا إثبات.

فإن قيل بالأول ثبت المقصود وعُلم أنَّ مدلول القرآن ومفهومه هو / الإثبات، وتبين ما ذُكر من أنَّه يمتنع أن يكون العقل الصريح معارضاً لذلك. وإن قيل بالثاني ١١٠/٧

كان هذا معلوم الفساد بالاضطرار، فإنَّه ليس في القرآن آية واحدة ظاهرة في نفي الصفات، وغاية ما يريد من يستدلُّ بذلك أن يستدلَّ بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى:١١]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص:٤]، ونحو ذلك، وهذه الآيات إنما تنفي مماثلة صفاته لصفات المخلوقات، لا تنفي ثبوت الصفات. ولا ريب أنَّ القرآن تضمَّن إثبات الصفات ونفي مماثلة المخلوقات، فأمَّا أن يكون فيه ما ينفي الصفات، فهذا من أعظم البهتان، الذي يظهر أنَّه كذب لكلِّ عاقل.

ولهذا لمَّا كان النفاة يعتمدون على ما ينفي التمثيل، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾، وهذا لا يدل على مقصودهم في اللغة التي نزل بها القرآن، بل هو على نقيض مقصودهم أدل، فإنَّ هذا يدل على ثبوت شيء موصوف بصفات الكمال، لا مماثل له في ذلك، وهم لم يثبتوا ذلك -احتاجوا[1] إلى أن يفتروا على اللغة، بعد أن افتروا على العقل، فصاروا مفترين على الشرع والعقل واللغة، فيقول أحدهم: لو كان موصوفاً بالعلو لكان جسماً، ولو كان جسماً لكان مماثلاً لسائر الأجسام، والله قد نفى عنه المثل، فهذا أعظم ما يعتمدون عليه من جهة السمع.

وقد بُيِّن في غير هذا الموضع فساد هذا من وجوه كثيرة. منها أن يُقال: هنا ثلاث مقدمات حصل فيها التلبيس: أحدها: كون كل / عالٍ جسما. والثاني: كون الأجسام متماثلة. والثالث: كون هذا التماثل هو المراد بالمثل في لغة العرب التي نزل بها القرآن. ٧/ ١١١

ومنشأ الغلط من الاشتباه والاشتراك والإجمال في لفظ «الجسم» ولفظ «المثل».

فيُقال: الجسم في لغة العرب هو البدن، وهو عندكم مما يمكن الإشارة إليه، فالهواء والماء والنار ونحو ذلك ليس هو جسماً في لغة العرب، وهو في اصطلاحكم جسم.

---

(١) كلمة (احتاجوا) جواب لقوله: ولهذا لمّا كان النفاة يعتمدون..الخ. (رشاد).

وإذا كان الجسم في لغة العرب أخص منه في عرفكم، وقد عُلم بصريح العقل أنَّ الذهب ليس مثل الفضة، ولا الخبز مثل التراب، ولا الدم كالذهب، فما يسمَّى في لغة العرب «جسدا» و«جسما» ونحو ذلك، هو مما يُعلم أنَّه ليس متماثلاً بصريح العقل والحس، فكيف بما هو أعم من ذلك، مثل كونه يُشار إليه، أو كونه يقبل الأبعاد الثلاثة: الطول والعرض والعمق؟ مع أنَّ هذه الألفاظ ليس مرادهم بها ما هو معناها في اللغة المعروفة، فإنَّ هؤلاء عندهم الحبة الواحدة، كالعدسة والسمسمة، بل الذرة التي قال الله فيها: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]، هي في اصطلاحهم طويلة عريضة عميقة.

ومن المعلوم بالاضطرار من لغة العرب[1] أنَّهم يقولون عن نوع الإنسان: هذا طويل، وهذا قصير. وكذلك أعضاء الإنسان كيده / ورجله وعنقه، يقولون: هذا طويل وهذا قصير، ويقولون: هذا عريض، وهذا دقيق ورقيق، لعنقه ويده. ٧/ ١١٢

وأما العميق عندهم فيُقال في مثل الآبار ونحوها، لا يقولون لفم الإنسان: إنَّه عميق، ولا لأذنه وعينه ونحو ذلك، فكيف بالعدسة والسمسمة والذرة؟

فإذا قالوا عن الشيء: إنَّه طويل عريض عميق، لم يقصدوا بذلك المعروف في اللغة، وما يعقله الناس من معنى الطول والعرض والعمق، بل يقصدون هذا المعنى العام الذي وضعوا له لفظ الطول والعرض والعمق، ثمَّ يقولون مع هذا: إنَّ كل ما وُصف بهذه المعاني العامة، فإنَّه يجب أن يكون متماثلاً مستوياً في الحد والحقيقة، لا يختلف إلاَّ باختلاف أعراضه.

---

(١) كلمة (العرب) ساقطة من الأصل، وزدتها ليستقيم الكلام. (رشاد). قلت: ولو قدرها (من اللغة).

فهذا القول من أبعد الأقوال عن المعقول الذي يعرفه الناس بحسهم وعقلهم. ثم بتقدير أن يكون كذلك، فلا يتمارى عاقلان أن لفظ «المثل» في لغة العرب وسائر الأمم ليس المراد به هذا، وأنه إذا قيل: إن كذا مثل كذا، أو ليس مثله، وهذا ليس له مثل، فإنَّه ليس المفهوم من «المثل» كون هذا بحيث يُشار إليه، وكون هذا بحيث يُشار إليه، أو كون كلٍّ منهما له قدر، أو له طول وعرض وعمق، لا بالمعنى اللغوي، ولا بما هو أقرب إليه، فضلاً عن اصطلاحهم.

ونحن نعلم بالضرورة من لغة العرب أنهم لا يقولون: الجبل مثل النار، ولا الهواء مثل الماء، ولا الجمل مثل البقر، ولا الشمس والقمر مثل الذهب والفضة، مع اشتراكهما في كثير من الصفات الزائدة على/ مطلق المقدار، بل قد نفى في القرآن كون الشيء مثل غيره مع كون كل منهما جسماً، بل حيواناً، بل إنسانا. ٧/ ١١٣

كما في قوله: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُم ﴿٣٨﴾﴾ [محمد:٣٨]، وقال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴿٥٩﴾ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾ عَلَىٰ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾﴾ [الواقعة].

وهذا في لغة العرب لقول شاعرهم:

لَيْسَ كَمِثْلِ الْفَتَى زُهَيْرٍ خَلْقٌ يُوَازِيهِ في الفَضَائلْ[١]

وقال الآخر:

مَا إِنْ كَمِثْلِهِم فِي النَّاسِ وَاحِدٌ

فكيف يجوز مع هذا أن يستدل بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، أو قوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾﴾ على أنه لا صفة له، أو لا يُرى في الآخرة، أو ليس فوق العرش

---

(١) الشعر لشاعر الجاهلية أوس بن حجر ولم أجده في ديوانه المطبوع ولكن نسبه إليه أبو حيان في تفسيره (٧/ ٥١٠)، والسمين الحلبي في «الدر المصون» (٩/ ٥٤٥).

-بناءً على تلك المقدمات، وهو أنه لو كان كذلك لكان جسماً، والأجسام متماثلة، والله قد نفى المثل؟

ومن عجيب ما يحتجون به أنهم يقولون: لو كان متصفاً بذلك لكان جسماً، ولو كان جسماً لكان منقسماً، والمنقسم ليس بواحد، والله قد أخبر أنَّه واحد. مع أنه لا يُوجد في ٧/ ١١٤ لغة العرب، بل ولا غيرهم/ من الأمم، استعمال الواحد الأحد والوحيد إلاَّ فيما يسمونه هم جسماً ومنقسماً، كقوله تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [المدثر:١١]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ﴾ [النساء:١١]، وقوله: ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَٰبٍ﴾ إلى قوله: ﴿قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ﴾ [الكهف:٣٢- ٣٧]، وقوله: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ﴾ [البقرة:٢٦٦]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف:٤٩]، وقوله: ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الكهف:٢٦]، وقوله: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الكهف:١١٠]، وقوله: ﴿وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِم مِّنْهُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف:٢٢]، وقوله: ﴿قُلْ إِنِّي لَن يُجِيرَنِي مِنَ ٱللَّهِ أَحَدٌ﴾ [الجن:٢٢]، وقوله: ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا۟ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن:١٨]، وقوله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ ٧/ ١١٥ [التوبة:٦]،/ وقوله: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف:٣٦]، إلى قوله: ﴿أَمَّآ أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُۥ خَمْرًا﴾ [يوسف:٤١]، وقوله: ﴿قَالَتْ إِحْدَىٰهُمَا يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ﴾ [القصص:٢٦] إلى قوله ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَيَّ هَٰتَيْنِ﴾ [القصص. ٢٧]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص:٤].

والعرب وغيرهم من الأمم يقولون: رجل، ورجلان اثنان، وثلاثة رجال، وفرس واحد، وجمل واحد، ودرهم واحد، وثوب واحد، ورأس واحد، وذكر واحد، وأمير

واحد، وملك واحد، ومسكن واحد، وسيد واحد، وأمثال ذلك مما لا يحصيه إلاَّ الله تعالى.

فلفظ «الواحد» وما يتصرف منه في لغة العرب وغيرهم من الأمم لا يُطلق إلاَّ على ما يسمونه هم جسماً منقسماً، لأنَّ ما لا يسمونه هم جسماً منقسماً ليس هو شيئاً يعقله الناس، ولا يعلمون وجوده حتى يعبِّروا عنه، بل عقول الناس وفطرهم مجبولة على إنكاره ونفيه، فلو قُدِّر وجود هذا في الخارج، أو إمكان وجوده، لاحتيج بعد ذلك إلى أن يثبت لفظ «الواحد» في لغة العرب يعبِّرون بها عنه، إذ ليس كل ما وُجد، أو أمكن وجوده، يجب أن يتصوره أهل اللغة، ويكون داخلاً فيما عبَّروا عنه من لغتهم../ ١١٦/٧

وإذا قُدِّر أنَّ أهل اللغة عبَّروا بلفظ «الواحد» و«الأحد» في لغتهم عن هذا، لم يجز أن يُقال: إن لفظ «الواحد» في لغتهم لا يقع إلاَّ عليه، لِما ذكرناه من أن لفظ «الواحد» وما اشتُق منه إنما[1] عُرف واشتُهر استعماله في اللغة فيما يجعلونه هم جسما منقسما، وذلك ليس بواحد عندهم، فمسمَّى الواحد عندهم منتفٍ في اللغة، وإن قُدِّر وجوده لكان نادراً في اللغة.

والغالب المشهور في اللغة أن اسم «الواحد» يتناول ما ليس هو الواحد في اصطلاحهم. وإذا كان كذلك لم يجز أن يحتج بقوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [البقرة:١٦٣]، وقوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝﴾ ونحو ذلك مما أنزله الله بلغة العرب، وأخبرنا فيه أنه أحد، وأنه إلهٌ واحد -على أنَّ المراد ما سمّوه هم في اصطلاحهم واحداً مما ليس معروفاً في لغة العرب، بل إذا قال القائل: دلالة القرآن على نقيض مطلوبهم أظهر- كان

(١) في الأصل: وإنما، ولعل الصواب ما أثبته. (رشاد).

قد قال الحق، فإنَّ القرآن نزل بلغة العرب، وهم لا يعرفون الواحد في الأعيان إلاَّ ما كان قديماً بنفسه، متصفاً بالصفات، مبايناً لغيره، مشاراً إليه.

وما لم يكن مشاراً إليه أصلا، ولا مبايناً لغيره، ولا مداخلاً له، فالعرب لا تسميه واحداً ولا أحدا، بل ولا تعرفه، فيكون الاسم الواحد والأحد دلَّ على نقيض مطلوبهم منه، لا[1] على مطلوبهم. / ٧/ ١١٧

يؤيد هذا أنهم يقولون: اللفظ المشهور في اللغة الذي يتداوله الخاص والعام لا يجوز أن يكون موضوعاً بإزاء المعنى الدقيق الذي لا يفهمه إلاَّ خواص الناس، وهذا مما استدلَّ به نفاة الأحوال على مثبتيها، وقالوا المعروف في اللغة أنَّ الحركة هي كون الجسم متحركا، وأمّا ما يدعونه من أنَّ الحركة أمر يوجب كون الجسم متحركا، فهذا المعنى لا يفهمه إلاَّ الخاصة، فضلاً عن أن يعلموا أنَّ لفظ «الحركة» موضوع له.

ولفظ «الحركة» لفظ مشهور يتداوله الخاصة والعامة، فلا يجوز أن يكون مفهومه ما لا يتصوره المتخاطبون به. وهذا بعينه يُقال لهؤلاء النفاة الذين يسمون نفيهم توحيدا، فيُقال: هذا الواحد الذي تثبتونه، وهو أنه لا يُشار إليه، ولا يتميز منه شيء عن شيء، ونحو ذلك -أمر لا يتصوره إلاَّ بعض الناس، بل قليل منهم، والذين تصوروه[2] تنازعوا في إمكان وجوده في الخارج، فمنهم من قال: وجود هذا في الخارج ممتنع، وإذا كان كذلك، ولفظ الواحد مشهور في اللغات كلها أشهر من لفظ «الحركة»، فلا يجوز أن يكون مسمَّى هذا الاسم في اللغة المعروفة معنى لا يتصوره إلاَّ قليل من الناس،

---

(١) لا: ساقطة من الأصل، وزدتها ليستقيم الكلام. (رشاد).

(٢) في الأصل: تصوره، ولعل الصواب ما أثبته. (رشاد).

وهم متنازعون في إمكان ثبوته في الخارج، وإذا لم يكن هذا المعنى هو المراد بلفظ «الواحد» و«الأحد»، لم يجز الاستدلال بالسمع الوارد بلغة العرب على هذا./ ١١٨/٧

ولو قيل: إنه يجوز استعمال لفظ «الواحد» في لغتهم في هذا المعنى: إما بطريق المجاز والاشتراك أو التواطؤ.

قيل: هب أنه يجوز لمن بعدهم أن يستعمل ذلك، لكن نحن نعلم أنهم لم يستعملوه في ذلك، لأنهم لم يكونوا يثبتون هذا المعنى. وبتقدير أن يكون مستعملاً في هذا وهذا، فإنَّه يكون دالاًّ على ما به الاشتراك، فلا يدلُّ على ما يمتاز به أحدهما عن الآخر، فلا يدل على محل النزاع، ولو قُدِّر أنَّه حقيقة في أحدهما، مجاز في الآخر، لكان حقيقةً في المعنى الذي يسبق إلى أفهام الناس عند الإطلاق، وهو المعروف. ولو قُدِّر أنَّه مشترك اشتراكاً لفظياً لم يجز تعيين محل النزاع إلاَّ بقرينة تدل على تعيينه، والقرائن اللفظية إنما تدلُّ على نقيض قولهم، لا على عَيْن قولهم، فإنَّه ليس في الكتاب إثبات واحد بالمعنى الذي ادّعوه، فضلاً عن أن يكون الله موصوفاً به.

وهذا «الواحد» الذي يثبته هؤلاء من جنس الأحوال التي يثبتها أولئك، ومن جنس الشيء المعدوم الذي يثبته من يقول: المعدوم شيء، ومن جنس الكليات والمجردات، كالعقول والمادة والصورة العقلية التي يثبتها الفلاسفة، فهؤلاء يثبتون في الخارج، ما لا وجود له في الخارج، لكن مثبتة الأحوال أعقل، ولهذا كان فيهم من هو أهل الإثبات، فإنهم عرفوا أنها ليست موجودة في الخارج، لكن تناقضوا حيث قالوا: لا موجودة ولا معدومة، فصاروا مشابهين للقرامطة الباطنية المتفلسفة، الذين يقولون: لا موجود ولا معدوم، ولا حيّ ولا ميت، ومن قال: المعدوم شيء، وهو ثابت وليس بموجود -يشبه المتفلسفة الذين جعلوا/ الكليات المجردات أموراً موجودة في الخارج، ١١٩/٧ لكن تناقضوا حيث فرَّقوا بين الوجود والثبوت.

والمقصود أن كل هؤلاء يجمعهم إثبات أمور يدَّعون أنها موجودة في الخارج، وهي لا يتصورها إلا طائفة قليلة من الناس، فضلاً عن أن تكون الألفاظ المعروفة المشهورة في اللغة دالّةً عليها. ولا ريب أنهم أخطأوا في المعاني المعقولة، ثمَّ في مدلول الألفاظ المسموعة.

فتبين لك أنَّ قولهم يتضمن من الفرية على اللغة والعقل من جنس ما تضمن من الفرية على الشرع، وأنهم لا يمكنهم أن يقولوا: إنَّ الشرع دلّ على قولهم بوجه من الوجوه، لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز.

فإذا أريد بيان انتفاء دلالة النص على ما ادعوه من مسمَّى الواحد، كان هنا طرق:

أحدها: أنَّ هذا اللفظ لم يُستعمل إلاَّ فيما نفوْه دون ما أثبتوه.

الثاني: أن نبين انتفاء ما أثبتوه في الخارج، وحينئذ فلا يكون كلام الله دالاًّ على وجود ما ليس بموجود.

الثالث: أنَّ ما يذكرونه لا يتصوره عامة الناس: لا العرب ولا غيرهم، فلا يكون اللفظ موضوعاً له ودالاًّ عليه، وإن كان له وجود، ولا يُقال: هو بتقدير وجوده يشمله لفظ الواحد، لما تقدم من أن اللفظ المشهور بين الخاص والعام لا يكون مسمَّاه مما لا يتصوره إلاَّ الخاصة.

٧/ ١٢٠ **الرابع**: أنه بتقدير شموله لما أثبتوه وما نفوه، فلا ريب أن شموله لما/ نفوه أظهر، إذ لم يعرف استعماله في ذلك، فلا يمكنهم دعوى اختصاص معنى الواحد بما ادعوه.

الخامس: أنَّه بتقدير عمومه وكونه متواطئاً إنما يدلُّ على القدر المشترك لا على خصوص ما أثبتوه.

السادس: أنه بتقدير كون أحدهم مجازاً، فالحقيقة هي ما نفوه دون ما أثبتوه، لأنه المعنى الذي يسبق إلى أفهام المخاطبين.

السابع: أنَّه بتقدير الاشتراك اللفظي لا يجوز إرادة ما ادّعوه إلاَّ بقرينة، ويكفينا في هذا المقام ألاَّ نستدلَّ به على أحدهما.

الثامن: أن مَنْ يستدلّ به على ما نَفَوْه، لأنَّ القرائن اللفظية المذكورة في القرآن تدلُّ عليه، لأنه أثبت لهذا الواحد صفات متعددة، وأفعالاً متعددة، وتلك تستلزم ما نفوْه لا ما أثبتوه.

التاسع: أن يُقال: اسم «الأحد» لا يستعمل في حق غير الله إلاَّ مع الإضافة، أو في غير الموجب كقوله: ﴿قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعۡصِرُ خَمۡرًاۖ﴾ [يوسف:٣٦] وقال: ﴿وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ۝٤٩﴾ [الكهف:٤٩] وقال: ﴿وَإِنۡ أَحَدٌ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ﴾ [التوبة:٦]، فهو أبلغ في أثبات الوحدانية من اسم الواحد، ومع هذا فلم يُستعمل إلا فيما نفَوْه في مثل قوله: ﴿وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ۝٤﴾ وأمثاله، لا يُعرف استعمال «الأحد» فيما ادّعَوْه، لا في النفي والإثبات، فكيف اسم الواحد؟ / ١٢١/٧

العاشر: أن القرآن أثبت الوحدانية في الإلهية بقوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ﴾ [البقرة:١٦٣] وقوله: ﴿۞وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ فَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ۝٥١﴾ [النحل:٥١]، وقوله حكاية عن المشركين: ﴿أَجَعَلَ ٱلۡأٓلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٌ عُجَابٞ ۝٥﴾ [ص:٥]. وأمثال ذلك.

وأمَّا كون القديم واحداً، أو الواجب واحداً، فهذا إنما يُعرف عن الجهمية من المتكلمين والفلاسفة، فإنهم قالوا: القديم واحد، وهو لفظ مجمل يُراد به أنَّ الإله القديم واحد، وهذا حق، ويُراد به أن مسمَّى القديم واحد، ثمَّ قالوا: لو أثبتنا له الصفات لكان القديم أكثر من واحد.

وقالت جهمية الفلاسفة: الواجب واحدٌ، وهو مجمل: يُراد به الإله الواجب بذاته، وهذا حق. ويُراد به مسمَّى الواجب ثم قالوا: لو أثبتنا له الصفات لتعدد الواجب.

ومعلوم أنَّ التوحيد الذي في القرآن هو الأول لا هذا، وكذلك التوحيد الذي جاءت به السنة، واتفق عليه الأئمة، فتبين أن لفظ «التوحيد» و«الواحد» و«الأحد» في وضعهم واصطلاحهم، غير التوحيد والواحد والأحد في القرآن والسنة والإجماع وفي اللغة التي جاء بها القرآن. وحينئذ فلا يمكنهم الاستدلال بما جاء في كلام الله ورسله وفي/ لفظ التوحيد على ما يدعونه هم، لأن دلالة الخطاب إنما تكون بلغة المتكلم وعادته المعروفة في خطابه، لا بلغة وعادة واصطلاحٍ أحدثه قوم آخرون، بعد انقراض عصره وعصر الذين خاطبهم بلغته وعادته، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾ [إبراهيم:٤]، بل لفظ «التوحيد» و«الأحد» و«الواحد» الموجود في كلام الله ورسوله يدل على نقيض قولهم، وأنَّه موصوف بالصفات الثبوتية، كما تقدم التنبيه عليه من أنَّه لا يُعرف مسمَّى الواحد في لغة العرب إلا ما كان كذلك، ومن أن الله وصف هذا الواحد بالصفات الثبوتية، وسمَّاه بالأسماء المتضمنة للمعاني الثبوتية في غير موضع. فلو قُدِّر أن لفظ «الواحد» فيه اشتراك وإجمال، لكان ما بيَّنه القرآن من اتِّصافه بالصفات الثبوتية رافعاً للإجمال والاشتراك، موافقا لقول أهل الإثبات دون النفاة.

٧/ ١٢٢

وهذه الأدلة كلما تدبرها العاقل تبين له قطعاً أنَّ هؤلاء النفاة مناقضون للرسول، هم في جانب، والرسل في جانب، كمناقضة القرامطة الباطنية وأمثالهم، وأن استدلال هؤلاء بنصوص الأنبياء على نفيهم، من جنس استدلال القرامطة على شريعتهم الإلحادية بنصوص الأنبياء.

ومما يبين ذلك أن كلام الله ورسوله صدقٌ، بل أصدق الكلام كلام الله. والكلام الصدق يتضمن الإخبار عن الأمور على ما هي عليه، لا على خلاف ما هي عليه، بخلاف الكلام الذي هو كذب، سواء كان/ صاحبه يعلم أنَّه كذب، أو كان مخطئاً يظن ٧/ ١٢٣ أنه صدق مطابق للحقائق وليس كذلك، كما هو كلام هؤلاء النفاة للصفات، فإن الواحد الذي يثبتونه لا حقيقة له في الخارج، فيمتنع أن يكون كلام الله مخبراً عن وجوده في الخارج، وذلك أنهم يجعلون الحقائق المتنوعة: كل واحدة هي الأخرى بلا امتياز أصلا، فيجعلون الذات القائمة بنفسها هي الصفة القائمة بها، كما يجعلون العالم عين العلم، والقادر عين القدرة.

ومنهم من يجعل العلم عين المعلوم، ويجعلون كل صفة هي الأخرى، كما يجعلون العلم هو القدرة، والقدرة هي الإرادة، أو يجعلون النوع الكلِّي العام المقسوم إلى أعيان هو واحداً بالعين، بحيث تكون هذه العين هي تلك العين، كما يقولون: الوجود واحد، والموجود الواجب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، الذي لا يختص بوجه من الوجوه، أو بشرط عدم كل أمر وجودي عنه، فلا يختص بكونه واجباً أو عالماً أو قادراً أو حياً، أو نحو ذلك من الأمور التي توجب اختصاصه بموجود دون موجود.

وإذا حققوا الأمر لم يفرقوا بين الوجود الواجب الخالق القديم الفاطر الغني عن كل ما سواه، والوجود الممكن المحدَث المخلوق المفطور الفقير الذي لا يستغنى عنه بوجه من الوجوه عن خالقه بل لا يزال فقيراً إليه.

ويجعلون الكلام المنقسم إلى الأمر والنهي والخبر هو نفس الأمر والنهي والخبر، وإنَّ عَيْن الكلام الذي هو أمر، عَيْن الكلام الذي هو/ خبر، وعَيْن الكلام الذي هو أَمْرٌ ٧/ ١٢٤ بالصلاة، هو عين الكلام الذي هو أمر بالصيام، وعين الكلام الذي هو خبر عن الله،

هو عين الكلام الذي هو خبر عن أبي لهب، فيجمعون في ذلك بين كون الواحد العام الكلي المشترك الذي لا يكون إلاَّ في الذهن، هو الآحاد المعيَّنة الموجودة في الخارج، ولا يفرِّقون بين الواحد بالنوع والواحد بالعين.

كما لم يفرِّق بين هذا وهذا أهل وحدة الوجود، الذين قالوا: الوجود واحد، وجعلوا وجود الخالق عَيْن وجود المخلوقات، والذين قالوا: الحقائق المتنوعة كالأمر والخبر حقيقة واحدة.

فالواحد الذي يثبته النفاة -أو من أخذ ببعض أقوالهم- لا بدَّ أن يتضمن بعض هذا، مثل[1] جعل الذات هي الصفات، أو جعل كل صفة هي الأخرى، أو جعل الكلي المقسوم إلى أنواع هو نفس الأعيان المختلفة الموجودة في الخارج، وجعل ما يمتنع وجوده في الخارج ولا يكون إلاَّ في الذهن أمراً موجوداً في الخارج يجب وجوده في الخارج، وجعل ما يجب وجوده في الخارج مما يمتنع وجوده في الخارج، فلا يكون إلاَّ في الذهن.

ومنتهاهم في توحيدهم في إثبات واحدين: أحدهما: الجوهر الفرد الذي يثبته من يثبته من المعتزلة ومن وافقهم من أهل الكلام، مع أنَّ/ جمهور العقلاء ينكرونه، مع دعوى النظَّام أن في كل جسم من ذلك ما لا يتناهى. ١٢٥/٧

والثاني: الجواهر العقلية التي يثبتها من يثبتها من المتفلسفة، مع أنَّ جمهور العقلاء يعلمون بالضرورة أنها إنما هي في الأذهان لا في الأعيان، مثل الكليات المطلقة التي توصف بها الأعيان.

---

(١) في الأصل: هذا جعل، وأضفت كلمة (مثل) ليستقيم الكلام. (رشاد).

وهم يقولون: إنَّ الحقائق الموجودة في الخارج -التي يسمُّونها الأنواع، كالإنسان والفرس وغيرهما من أنواع الحيوان- مركَّبة[1] من هذه، ومثل المادة الكلية والصورة الجوهرية اللتين يدّعون أنهما جوهران عقليان يتركّب منهما كل جسم، ومثل العقول العشرة التي يدّعون أنها مجردات -فإن هؤلاء يصوِّرون ما يعقله الإنسان من المعقولات المجردات المفارقات للأعيان المحسوسة، فتوهموا أن تلك المعقولات المجردات هي موجودة في الخارج مفارقات للأعيان المحسوسة، وإنَّما هي أمور متصوَّرة في الأذهان، لا أنها موجودة مع كونها كلية أو مع كونها مجردة في الأعيان، ثمَّ يدعون تركُّب الأنواع منها، كما يدَّعي أولئك تركّب الأعيان من الأجزاء التي يسمُّونها الجواهر المنفردة.

وقد بسط الكلام على هذه الأمور في موضع آخر، وبُيِّن أنَّ هذا الواحد الذي يثبتونه في العلم الإلهي والطبيعي والمنطقي لا حقيقة له إلاَّ في الذهن. ومن تصوَّر هذا حق التصور، تبيّن له من غلط هؤلاء/ وضلالهم ما يطول وصفه، وتبيَّن له أنَّ ضلال هؤلاء ١٢٦/٧ في العقليات من جنس ضلالهم في السمعيات، وأنهم كما أخبر تعالى عن أصحاب النار: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك:١٠].

وكان من أصول هذا الإلحاد والتعطيل- الذي سموه توحيدا- هو فرارهم من تعدد صفات الواحد الحق، وتعدد أسمائه وكلامه، مع أنَّ ذلك لا محذور فيه، بل هو الحق الذي لا يمكن جحده.

ومن فهم هذا انحلَّ له ما يقوله من يقوله من المتفلسفة: إنَّ الواحد لا يصدر عنه إلاَّ واحد، وما يقوله من تركيب الأنواع من الأجناس والفصول، وأنَّ ذلك الفرد الذي

(١) في الأصل: مركب. (رشاد).

تتركّب منه هذه الحقائق هو أيضاً أمر يقدَّر في الذهن لا حقيقة له في الخارج، وما يقولونه من أنَّ الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً، وأمثال ذلك مما يعبّرون عنه بلفظ «الواحد»، وهو واحدٌ يقدر في الأذهان، لا حقيقة له في الخارج.

[الرد على قولهم: إن القرآن لم يدل على العلو والصفات لا بنفي ولا إثبات من وجوه]

وإن قيل: إن القرآن لم يدل على العلو والصفات لا بنفي ولا إثبات، كان هذا أيضاً باطلاً ومعلوم البطلان من وجوه:

أحدها: أنَّ العلم بدلالة النصوص على العلو والصفات أمر ضروري، فالقدح فيه من جنس القدح فيما دلّ عليه القرآن من خلق السماوات والأرض، ومن نعيم الجنة والنار. ولا ريب أن دلالة القرآن والحديث على ذلك أعظم من دلالته على الميزان ٧/ ١٢٧ والشفاعة والحوض/ وفتنة القبر ومساءلة منكر ونكير، وأعظم من دلالته على أنَّ محمداً خاتم النبيين، وأنَّه أفضل الخلق، وأن الأنبياء أفضل من غيرهم، وأن السابقين الأوَّلين من أهل الجنة، وأعظم من دلالته على تنزيه الله عن البخل والكذب والظلم، ونحو ذلك من النقائص.

وبالجملة فما من صنف من الأصناف المعلومة بالضرورة من الدين إلاَّ وتطريق التأويل إلى نصوصه من جنس تطريقه إلى نصوص العلو والصفات، أو أبلغ من ذلك، أو قريب من ذلك.

الوجه الثاني: أن يُقال: جميع الطوائف متفقة على أنَّ ظواهر النصوص مثبتة للعلو والصفات، ولهذا كان المخالفون لذلك يقولون إمَّا بالتأويل المتضمن لصرف ذلك عن ظاهره، وإمَّا بالتفويض مع قولهم: ظاهر ذلك غير مراد، فلو لم يكن ظاهرها دالاًّ على

الإثبات لما احتاجوا إلى هذا، ولدفعوا أصل ظهور هذه الدلالة، كما يُدفع ظهور الدلالة في غير ذلك مما تقدم التمثيل به وغير ذلك.

الثالث: أن يُقال: نحن نعلم بالضرورة أن ظهور دلالة هذه النصوص على العلو والصفات أعظم من ظهور ما كان المؤمنون والكافرون يوردونه من السؤالات عمَّا يظنونه مشكلاً من القرآن، كما تقدم تمثيلاً. وإذا كان كذلك، ولم يسألوا عن ذلك، عُلم قطعا أنه لم يكن منافياً لما يعلمونه بعقولهم. / ١٢٨/٧

الوجه الرابع: أن يُقال: فعلَى هذا التقدير يمتنع تعارض العقل والسمع، إذا لم يكن للسمع ظاهر يخالف العقل. وهذا هو كان المقصود بالكلام، وإنما ذكرنا مسألة العلو على طريق التمثيل، لأنهم يذكرون ذلك فيها. فيُقال: ليس في ظاهر القرآن ما يخالف الأدلة العقلية وهو المطلوب.

الوجه الخامس: أنَّ الهمم والدواعي متوفرة على طلب العلم بهذه المسائل، وهي من أجلّ علوم الدين، ومعرفتها إمَّا واجبة أو مؤكدة الاستحباب. وما كان كذلك يمتنع في الشرع والعادة أن الرسول لا يبين أمرها بنفي ولا إثبات.

الوجه السادس: أنَّ العلم بهذه المسائل إمَّا أن يكون من الدين، وإما أن لا يكون. فإن قيل: ليس ذلك من الدين، بحيث لا يكون العلم بها أفضل من الجهل بها، وهذا خلاف المعلوم بالاضطرار من دين المسلمين وكل دين، فإنَّ العلم بالله وما يستحقه من الأسماء والصفات لا ريب أنه مما يفضِّل الله به بعض الناس على بعض، أعظم مما يفضلهم بغير ذلك من أنواع العلم. ولا ريب أنَّ ذلك يتضمن من الحمد لله، والثناء عليه، وتعظيمه وتقديسه، وتسبيحه، وتكبيره، ما يعلم به أن ذلك مما يحبه الله ورسوله. وسواء قيل: إن ذلك واجب أو مستحب، فالمقصود أنه من المحمود الحسن المفضَّل عند الله ورسوله، فيكون ذلك من الدين.

وقد قال تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ [المائدة:٣]./ وقال تعالى: ﴿يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [المائدة:١٦]. وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ﴾ [الإسراء:٩]. ٧/ ١٢٩

وقال: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران:١١٠] وأمثال ذلك من النصوص التي يدل كل منها على أن بيان هذا ومعرفته مما جاء به الرسول، ونزل به هذا الكتاب، وعلمته هذه الأمة، وتضمنه هذا الدين، فلا يمكن أن يُقال: إنَّ الرسول والمؤمنين أعرضوا عنه، فلم يكن لهم به علم، ولا لهم فيه كلام لا بنفي ولا إثبات.

[الوجه السادس في الرد على كلام الرازي المتقدم]

والجواب السادس: عن أصل الحجة[١] أن يُقال: لا نسلم أنَّ العقل ينافي موجب هذه النصوص، بل هذه المعقولات النافية لذلك فاسدة، كما تقدم التنبيه على فسادها، فضلاً عن أن يكون المعقول المنافي لها هو الأصل في العلم بالسمع، فإنَّ غاية هذه المعقولات أن يُقال: لو كان فوق العالم لكان جسماً وذلك منتف، وقد عُلم جواب أهل الإثبات عن هذه الحجة، فإنَّ منهم من منع المقدمة الأولى، مثل كثير من أهل الكلام والفلسفة، وغيرهما من أصحاب ابن كُلاَّب والأشعري، وأهل الفقه والحديث والتصوف، من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وأبي حنيفة وغيرهم، والفلاسفة، كما ذكره ابن رشد ونحوه. ومنهم من منع الثانية، كالهشامية والكرَّامية وغيرهما، ومنهم من فصَّل عن معنى الجسم. / ٧/ ١٣٠

---

(١) كلام ابن تيمية هنا تابع لكلامه في الرد على كلام الرازي الذي ورد في أول هذا الجزء (ص٢٦)، والذي رد عليه من وجوه خمسة آخرها الوجه الخامس الذي سبق في (٧/ ٤١). (رشاد).

فإن قيل: إنَّ معناه ما ليس بلازم للعلو، مثل كونه مماثلاً للمخلوقات- منع الأولى.

فإن قيل: إنَّ معناه لازم للعلو، مثل كونه مشاراً إليه -منع الثانية.

فهو يقول: إنه فوق العالم قطعاً، كما علم ذلك بالعقل والسمع.

فإذا قيل: لو كان فوقه لكان جسماً، فالمراد بمعنى الجسم: إما أن يكون لازماً للعلو، وإما أن لا يكون لازماً. فإن كان لازماً لا محالة، منعت المقدمة الثانية، وهي انتفاء اللازم. وإن لم يكن لازماً، منعت المقدمة الأولى، وهي التلازم.

وكل ما يُقال: في هذا المقام من الألفاظ المجملة، مثل لفظ «المتحيز» و«المركب» ونحو ذلك يُستفصل عن معناه، كما يُستفصل عن معنى لفظ «الجسم»، فإذا تلخَّص محل النزاع في معنى معقول، مثل كون المراد بذلك ما تقوم به الصفات، أو ما يتميز منه شيء عن شيء، ونحو ذلك من المعاني -لم يسلم انتفاء ذلك، بل نقول: هذا لا بد من ثبوته بالعقل الصريح، كما دلَّ عليه النقل الصحيح.

الجواب السابع: أن يُقال: بل العقل الصريح موافق للسمع لا منازع له. والعقل قد دلّ على أن الله تعالى فوق العالم، وهذه طريقة حذَّاق أهل النظر من أهل الإثبات، كما هو طريق السلف والأئمة: يجعلون العلو من الصفات المعلومة بالعقل. وهذه طريقة أبي محمد بن كُلاَّب وأتباعه، كأبي العباس القلانسي، والحارث المحاسبي، وأشباههما/ ٧/ ١٣١ من أئمة الأشعرية، وهي طريقة محمد بن كرَّام وأتباعه، وطريقة أكثر أهل الحديث والفقه والتصوف، وإليها رجع القاضي أبو يعلى وأمثاله.

ولكن طائفة من الصفاتية من أصحاب الأشعري، ومن وافقهم من أصحاب أحمد وغيرهم، يظنون أنَّ العلو من الصفات الخبرية، كالوجه واليدين ونحو ذلك، وأنهم إذا أثبتوا ذلك أثبتوه لمجيء السمع به فقط. ولهذا كان من هؤلاء من ينفي ذلك ويتأوّل نصوصه، أو يعرض عنها، كما يفعل مثل ذلك في نصوص الوجه واليد.

ومن سلك هذه الطريقة فإنَّه يبطل الأدلة التي يُقال: إنها نافية لهذه الصفة، كما يبطل ما به ينفون صفة الاستواء والوجه واليد، ويبيّن أنَّه لا محذور في إثباتها، كما يقول مثل ذلك في الاستواء والوجه واليد، ونحو ذلك من الصفات الخبرية.

وهؤلاء كلامهم أمتن من كلام نفاة الصفات الخبرية نقلاً وعقلاً. وإذا قيل: إنَّ في كلامهم تناقضاً، أو أنهم يقولون ما لا يُعقل، ففي كلام النفاة من التناقض وما لا يُعقل أكثر مما في كلامهم، فهم بالنسبة إلى النفاة أكمل علماً بالمعقول والمنقول. وأما بالنسبة إلى السلف والأئمة أهل الإثبات، فيظهر من تناقضهم وقولهم ما لا يعقل ما يظهر به رجحان طريقة السلف والأئمة عليهم، وتنسد به معارضة النفاة لهم، ويتبين به الحق الذي لا يَعْدِل عنه من فهمه، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

ثم المثبتون للعلو بالعقل لهم طرق: منها: أنهم يقولون: العلم بذلك ضروري مستقر في فطر بني آدم. / ٧/ ١٣٢

ومنها: أنهم يقولون: قصدهم لربهم عند الحاجات التي لا يقضيها إلاَّ هو- هو أيضا ضروري، وقصدهم له بتوجه قلوبهم إلى العلو أيضاً ضروري، فهم مفطورون على الإقرار به وأنه في العلو، وعلى أنهم محتاجون إليه يسألونه عند الضرورات، وعلى أنهم يقصدونه في العلو لا في السفل، وأن قلوبهم بفطرتها تتوجه إلى العلو، اللهم إلاَّ من أفسد فطرته، وقصد أن يصدّها عن مقتضاها، مع أنَّ هذا عند الحقيقة بغلب مع فطرته، ويضلُّ عنه ما كان يفتريه.

ومنها أنهم يقولون: إنَّ ذلك أمر متفق عليه بين العقلاء السليمي الفطرة، وكل منهم يخبر بذلك عن فطرته من غير مواطأة من بعضهم لبعض، ويمتنع في مثل هؤلاء أن يتفقوا على تعمد الكذب عادة، ويمتنع أيضاً غلطهم في الأمور الفطرية الضرورية، فإنَّ

ذلك يسد باب العلم والمعرفة، وأن يثق الإنسان بشيء من علومه. ومتى قُدح في مثل هذا، كان القدح في مقدمات ما يدَّعى أنه معارض لذلك أسهل بكثير، فإن المعارضين لا بد فيما يعارضون به من العقليات من قضايا تلقَّاها بعضهم عن بعض، فيجوز عليهم فيها من الاتفاق على الغلط وعلى تعمد الكذب، ما لا يجوز على المتفقين على قضايا لم يتلقها بعضهم عن بعض، مع كثرة هؤلاء وتنوع أصنافهم.

ومنها أنهم يثبتون العلو بطرق نظرية: كقولهم: كل موجودَيْن فإما أن يكون أحدهما مبايناً للآخر، وإما أن يكون مداخلاً له، ونحو ذلك من الطرق المعلومة لهم، فمعهم من العلم الضروري، والقصد الضروري، واتفاق العقلاء الذين لم يتواطأوا على قضاياهم والعقليات/ النظرية ما ليس للنفاة ما يشابهه، وليس مع النفاة إلا أقيسة نظرية قد بُيِّن ٧/ ١٣٣ فسادها، ومن لم يعلم فسادها على التفصيل كفاه أن يعلم فسادها مجملاً، فإنها مخالفة للمعارف الضرورية، ولما أجمعت عليه فطر البريَّة، مع مخالفتها لما جاء في الكتب الإلهية[1]، كالتوراة والإنجيل وغيرهما من الكتب، فالعلم الموروث عن الأنبياء من بني إسرائيل وغيرهم، مع علم عامة المسلمين بمخالفتها للقرآن، ولسنة النبي ﷺ، ولما أجمع عليه سلف الأمة وخيار قرونها، ولما أجمع عليه عامة المؤمنين وأعيان الأمة من كل صنف.

والجواب الثامن: أن يُقال لمن أجاب بهذا عن النصوص: إذا احتججت على من ينفي ما تثبته بالنصوص: كإثبات القدر إن كنت من المثبتين له، أو إثبات الجنة والنار وما فيهما من الأكل والشرب واللباس ونحو ذلك، إن كنت من المثبتين له، وإثبات

(١) في الأصل كأن العبارة: لما جاء به من الكتب الإلهية، ولعل الصواب ما أثبته. (رشاد).

وجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج وتحريم الربا والخمر وغير ذلك من الشرائع، إن كنت من المثبتين له- إذا قال لك منازعك: هذه الظواهر التي احتججت بها قد عارضها دلائل عقلية وجب تقديمها عليها، فما كان جوابك لهؤلاء كان جواب أهل الإثبات لك.

فإن قلت: ما أثبته معلوم بالاضطرار من الدين. قال لك أهل الإثبات للعلو: وهذا معلوم لنا بالاضطرار من الدين.

فإن قلت: أنا لا أسلم هذا لكم. قالوا لك: ومن نازعك من القرامطة أو الفلاسفة أو المعتزلة لا يسلم لك ما ادعيته من الضرورة. / ٧/ ١٣٤

فإن قلت: لا يقدح في علمي الضروري منازعة غيري. قالوا لك: لا يقدح في علمنا الضروري منازعتك لنا.

فإن قلت: أنا إذا نازعني منازع في الضروريات التي عندي سكتُّ عنه ولم أنازعه.

قيل لك: وهذا مما يمكن المثبت أن يقوله لك، كما تقوله لمنازعك أيضاً، لكن أنت لا توفي بهذا، بل تتناقض وتخاصم أهل الإثبات وتنكر عليهم، بل قد تعاديهم أو تكفِّرهم، فإن كان ما فعلته سائغاً لك، ساغ لأولئك النفاة أن يخاصموك ويعادوك ويكفِّروك، كما فعلت هذا بأهل الإثبات. وإن كنت تنكر على من يعاديك ويكفِّرك من النفاة لما أثبته، فأنكر على نفسك معاداتك وتكفيرك لأهل الإثبات لما نفيته.

وإن قلت: أنا لا أثق بصدقهم: أنهم يعلمون ذلك اضطرارا، أو لا أثق بخبرتهم بالعلم الضروري.

قيل لك: ومنازعك النافي لا يثق بصدقك وعلمك أيضاً.

فإن قلت: هو يعلم من ديني وعقلي ما يوجب معرفته بصدقي وعلمي.

قيل لك: وأنت تعرف من دين أهل الإثبات وعقلهم، ما يوجب معرفتك بصدقهم وعلمهم.

وإن قلت: أنا أبيّن فساد العقليات التي يعارض بها النفاة لما أثبته.

قيل لك: والمثبتون لما تنفيه يثبتون فساد العقليات التي تعارضهم أنت بها./ ٧/ ١٣٥

وإن قلت: أنا وأولئك النفاة متفقون على النفي لما أثبته هؤلاء.

قيل لك: والطائفة الفلانية والفلانية متفقتان على النفي لما أثبته.

واعلم أنه ليس من أهل الأرض إلاَّ من يمكن مخاطبته بهذه الطريق، حتى غلاة النفاة من الجهمية والقرامطة والفلاسفة، فإنهم لا بدَّ أن يثبتوا شيئاً من السمعيات بوجه من الوجوه، إذ لا يمكن أحداً من الطوائف أن ينفي جميع ما أثبته السمع من القضايا الخبرية والطلبية.

وإذا قال: أنا أثبت ما جاء به السمع لكوني علمته بالعقل، لا لمجيء السمع به أمكن أن يُجاب بمثل ذلك في إثبات العلو والصفات أيضاً، وأمكن أن يُجاب بجواب آخر، وهو: أنَّ كل من أقرَّ بالنبوات بوجهٍ من الوجوه، فلا بدَّ له أن يثبت بأقوال الأنبياء ما تكون الحجة فيه مجرد قولهم، ولو أنه من الأمور العلمية السياسية، فإنَّ هؤلاء كلهم لا بد لهم من العمل بالشرائع: إما في الظاهر، وإما للجمهور، وإما في أوائل سلوكهم.

وإن كان ممن لا يثبت النبوات بوجهٍ، فلا بد له من العمل بقول غير الأنبياء، كالملوك والفلاسفة ونحوهم.

بل لا بدَّ للإنسان أن يفهم كلام بني جنسه، إذ الإنسان مدنيٌّ بالطبع، لا يستقل بتحصيل مصالحه، فلا بدَّ لهم من الاجتماع للتعاون على المصالح، ولا يتم ذلك إلاَّ بطريق يعلم به بعضهم ما يقصده غيره. / ١٣٦/٧

وأي طريق فرض من الإشارة والعبارة والكتابة وغير ذلك -كان ذلك من جنس السمعيات والنقليات، فإنَّ جماع ذلك ما به يعلم مراد الغير، فإن نفى نافٍ ذلك بطريق جعله معارضاً له من عقلياته، فلا بدَّ لمن أثبت ما يثبته من السمعيات أن يجيبه بجواب، فما كان جواباً له، كان نظيره جواباً لأهل الإثبات فيما علموا أنَّه مرادٌ للرسول ﷺ، وقد بُسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع.

الجواب التاسع: أن يُقال: نحن لا نرضى أن نجيبكم بما أجبتم به النفاة. وذلك أنكم مقصِّرون في مناظرة النفاة لما أثبتموه عقلاً وسمعاً، فإنكم في كثير من مناظراتكم لهم تصيرون إلى المكابرة ودعوى ما يعلمون هم نقيضها، كما تفعلونه في مسألة الرؤية والكلام وإثبات الصفات بدون إثبات لوازم ذلك، إذ أنتم كثيراً ما تثبتون الشيء بدون لوازمه، أو مع وجود منافيه.

ومن هنا تسلَّط عليكم القرامطة والفلاسفة والمعتزلة، ونحوهم من النفاة. وكلام أئمتكم معهم كلامٌ قاصر، يظهر قصورُه لمن كان خبيراً بالعقليات، وسبب ذلك تقصيرهم في مناظرتهم، حيث سلَّموا لهم مقدمات عقلية ظنوها صحيحة وهي فاسدة، فاحتاجوا إلى إثبات لوازمها، فاضطروا إما إلى موافقتهم على الباطل، وإما إلى التناقض الذي يظهر به فساد قولهم، وإما إلى العجز الذي يظهر به قصورهم وانقطاعهم./ ١٣٧/٧

ثمَّ أخذوا يناظرون أهل الإثبات للعلو ونحوه، بما به ناظرهم أولئك، ويتسلَّطون على العاجز عن مناظرتهم من المثبتين، كما تسلَّط عليهم أولئك، فصاروا بمنزلة من قصَّروا في

جهاد من يليهم من الكفار حتى غلبوهم وهزموهم، فقاموا يقاتلون من يليهم من المسلمين، كما قاتلهم أولئك الكفار، حتى ظهر الباطل والكفر والضلال، بتفريطهم أولاً في جهاد من يليهم من الكفار، وعداوتهم ثانياً على من يليهم من المسلمين.

وصاروا على ضد ما وصف الله به المؤمنين حيث قال: ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح:٢٩]، ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ [المائدة:٥٤] فصاروا أعزة على المؤمنين أذلة على الكافرين. كما نعت النبي ﷺ الخوارج حيث قال: يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان[1].

وحال الجهمية والرافضة شرٌّ من حال الخوارج، فإنَّ الخوارج كانوا/ يقاتلون ١٣٨/٧ المسلمين ويَدَعون قتال الكفار، وهؤلاء أعانوا الكفَّار على قتال المسلمين وذلوا للكفار، فصاروا معاونين للكفار أذلاء لهم، معادين للمؤمنين أعزاء عليهم، كما قد وُجد مثل ذلك في طوائف القرامطة والرافضة والجهمية النفاة والحلولية. ومن استقرأ أحوال العالم رأى من ذلك عِبَراً، وصار في هؤلاء شبهٌ من الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَـٰبِ يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّـٰغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ هَـٰٓؤُلَآءِ أَهْدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ سَبِيلاً ۝ أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ وَمَن يَلْعَنِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ نَصِيرًا ۝﴾ [النساء:٥١-٥٢].

ولهذا تجد كثيراً من هؤلاء النفاة يصنِّف في الشرك والسحر وعبادة الكواكب والأوثان، وفي النفاق والزندقة التي توجد في كلام كثير من الفلاسفة وغيرهم، بل يخضع لهؤلاء الكفار والمنافقين ويذل لهم، ويريد أن يعلو على المؤمنين ويقهرهم، وإن

(١) رواه البخاري (٣١٦٦، ٦٩٩٥)، ومسلم (١٠٦٤).

كان هذا بسبب ضعف من قاتله من المؤمنين وتفريطهم وعداوتهم، كما أنَّ قهر أولئك الكفَّار له كان بسبب ضعفه الحاصل من تفريطه وعدوانه، فالذم لاحقٌ له بقدر ما فرَّط فيه من حقوق الله وتعدَّاه من حرماته، كما أنَّ هؤلاء يلحقهم أيضاً الذم بقدر ما فرطوا فيه من حقوق الله وتعدوه من حرماته.

وقد قال تعالى: ﴿وَلَن يَنفَعَكُمُ ٱلْيَوْمَ إِذ ظَّلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِى ٱلْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ ﴿٣٩﴾﴾ [الزخرف:٣٩].

والمقصود هنا أن يُقال لهؤلاء الذين ينفون العلو ويثبتون بعض الصفات: نحن لا نرضى أن نجيبكم بما تجيبون به أنتم نفاة الصفات/ وغيرها مما أثبته الرسول ﷺ، بل نجيبكم وأولئك جميعا ببيان أنَّه ليس معكم فيها تخالفون به النصوص: لا عقل صريح، ولا نقل صحيح، بل ليس معكم في ذلك إلاَّ الأكاذيب المموهة المزخرفة بالألفاظ المجملة الموهمة التي تلقاها بعضكم عن بعض تقليداً لأسلافكم، فإذا فُسِّر معناها وكُشِف عن مغزاها ظهر فسادها بصريح المعقول، كما علم فسادها بصحيح المنقول، وتبين أيضا أن حجة الرسول ﷺ قائمة على من بَلَغه ما جاء به، ليس لأحد أن يعارض شيئاً من كلامه برأيه وهواه، بل على كل أحد أن يكون معه كما قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء:٦٥].

٧/ ١٣٩

ونحن لا نسلِّم ما سلمتموه أنتم من المقدمات الفاسدة، كما سلَّمتموه لمن عارض الكتاب من القرامطة والفلاسفة والمعتزلة وغيرهم، بل نسد عليهم الطريق التي منها دخلوا على الإسلام، ونمنعهم المقدمات التي جعلوها أصل علم الكلام الذي خالفوا به الكتاب والسنة وإجماع خير الأنام. /

٧/ ١٤٠

الوجه الرابع والأربعون(١)

أن يُقال: العقليات التي يُقال إنها أصل للسمع وأنها معارضة له ليست مما يتوقف العلم بصحة السمع عليها، فامتنع أن تكون أصلاً له، بل هي أيضاً باطلة. وقد اعترف بذلك أئمة أهل النظر، من أهل الكلام والفلسفة، فإن جماع هذه الطرق هي طريقان أو ثلاثة:

طريقة الأعراض والاستدلال بها على حدوث الموصوف بها أو ببعضها كالحركة والسكون.

وطريقة التركيب والاستدلال بها على أنَّ الموصوف بها ممكن أو محدث. فهاتان الطريقتان هي جماع ما يذكر في هذا الباب.

والثالثة: الاستدلال بالاختصاص على إمكان المختص أو حدوثه. قد يُقال: إنها طريقة أخرى، وقد تدخل في الأولى.

والاستدلال باجتماع الجواهر وافتراقها- على رأي من يقول: إنَّ الجسم مركَّب من الجواهر المنفردة- يدخل في الأولى وفي الثانية.

أما دخولها في الأولى فبناءً على أنَّ الجواهر لا تخلو من الاجتماع والافتراق، كما لا يخلو الجسم- بل الجوهر- من الحركة والسكون. / ١٤١/٧

وأما دخولها في الثانية فبناءً على أن الجسم مركَّب من الجواهر المنفردة، أو من المادة والصورة، وحينئذ فيكون: إمَّا ممكناً عند من يستدل بذلك على الإمكان، وإما محدثاً عند من يستدلُّ بذلك على الحدوث.

---

(١) عند عبارة (الوجه الرابع والأربعون) تعود نسخة (س) مرة أخرى، وكانت قد انقطعت في الجزء الثاني، ص٣٦٩)، لوجود سقط كبير فيها أشرنا إليه هناك (ت٦)، وفي أعلى هذه الصفحة إلى اليسار توجد العبارات التالية: (الخامس عشر) وتحتها: (أول القطعة الثانية). (رشاد).

ولكن الاستدلال بهذه الطريق مبني على أن الجسم مركَّب من الجواهر المحسوسة التي لا تنقسم، وهي الجواهر المنفردة، أو من الجواهر العقلية، وهي المادة والصورة، وهذا مما ينازعهم فيه جمهور العقلاء، بخلاف كون الجسم لا يخلو عن نوع من الأعراض، فلا يخالف فيه إلاَّ شذوذ.

ثم الطريقة الأولى مبنية على امتناع وجود ما لا يتناهى من الحوادث، والثانية مبنية على أنَّ ما اجتمعت فيه معانٍ لزم أن يكون ممكناً أو حادثا، والثالثة مبنية على أنَّ المختص لا بدَّ له من مخصص منفصل عنه.

وهذه المقدمات الثلاث قد نازع فيها جمهور العقلاء، وكل من هذه الطرق تسلكه الجهمية والمعتزلة نفاة الصفات والأفعال، ويسلكه أيضاً نفاة الأفعال القائمة به دون الصفات.

وأمَّا المتفلسفة القائلون بقدم العالم نفاة الصفات، فأصل كلامهم مبني على طريقة التركيب، بناءً على أنَّ الموصوف مركَّب، وإذا استدلوا/ بطريقة الأعراض فإنما ٧/ ١٤٢ يستدلُّون بها على أن الموصوف بها ممكن، ويُسندون ذلك إلى التركيب، فإنما استدلالهم بالأعراض على حدوث الموصوف فلا يمكنهم، بل هذا نقيض قولهم.

وكل من الطائفتين تطعن في طريقة الأخرى وتبين فسادها. ومعلوم أنَّ المتكلمين القائلين بإثبات الصفات لله تعالى أقرب إلى الإسلام والسنة من نفاة الصفات، وأن نفاة الصفات القائلين بحدوث السماوات والأرض أقرب إلى الإسلام والسنة من القائلين بقدم ذلك، ومن كان إلى الإسلام والسنة أقرب، كانت عقلياته التي يعارض بها النصوص الإلهية أقل بعداً عن دين المسلمين.

فإذا كان أئمة العلم قد أنكروا هذه التي هي أقرب من غيرها إلى العقل والنقل، وبينوا أنها فاسدة في العقل، محرَّمة في الشرع - كان ما هو أبعد منها وأضعف أعظم فساداً في العقل، وتحريما في الشرع.

وما زال أئمة العلم على ذلك، حتى أئمة النظر من أهل الكلام والفلسفة، فالاستدلال بالحركة والسكون على حدوث المتحرك الساكن، بل الاستدلال بالأعراض مطلقاً على حدوث ما قامت به من الجواهر والأجسام، والاستدلال بحدوث الصفات على حدوث ما قامت به من الموصوفات، والاستدلال بتركّب الأجسام من الجواهر، ونحو ذلك، وجعل ذلك طريقاً إلى العلم بحدوث العالم، وإلى العلم/ بإثبات الصانع تعالى، هو طريق الجهمية والمعتزلة، ونحوهم من أهل الكلام ٧/ ١٤٣ المذموم عند السلف المحدَث في الإسلام، وهم الذين ابتدعوا[1] هذه الطريق، والاستدلال بها، والتزام لوازمها، والتفريع عليها، وإن كان قد شَرَكهم في ذلك قومٌ من غير المسلمين، أو سبقوهم إلى ذلك، سواء كانوا من الصابئين أو اليهود أو غيرهم.

والمقصود أنَّ ظهور هذه في الإسلام كان ابتداؤه من جهة هؤلاء المتكلمين المبتدعين، وهذه هي من أعظم أصول هؤلاء المتكلمين. وهذه وأمثالها هي من الكلام الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه والنهي عنه، وتجهيل أصحابه وتضليلهم، حيث سلكوا في الاستدلال طرقاً ليست مستقيمة، واستدلوا بقضايا متضمنة للكذب، فلزمهم بها مسائل خالفوا بها نصوص الكتاب والسنة وصرائح المعقول، فكانوا جاهلين كاذبين ظالمين في كثير من مسائلهم ووسائلهم، وأحكامهم ودلائلهم.

---

(١) س: هو طريق المعتزلة وغيرهم من أهل الكلام الجهمية وهم الذين ابتدعوا..(رشاد).

وكلام السلف والأئمة في ذم ذلك كثير مشهور في عامة كتب الإسلام، وما من أحد قد شَدَا طرفاً من العلم[1] إلا وقد بلغه من/ ذلك بعضه، لكِن كثير من الناس لم يحيطوا علماً بكثير من أقوال السلف والأئمة في ذلك وبمعانيها، وقد جمع الناس من كلام السلف والأئمة في ذلك مصنَّفات مفردة، مثل ما جمعه الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي، ومثل المصنف الكبير الذي جمعه الشيخ أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري -الملقَّب بشيخ الإسلام- الذي سمَّاه «ذم الكلام وأهله»[2]، ومن ذلك في كتب الآثار والسنة ما شاء الله.

٧/ ١٤٤

[كلام الغزالي في «الإحياء» عن ذم علم الكلام]

ومن ذكر اتفاق السلف على ذلك الغزالي في أجلِّ كتبه، الذي سماه «**إحياء علوم الدين**» قال[3]: «**فإن قلت: فعلم[4] الجدل والكلام مذموم كعلم[5] النجوم، أو هو مباح، أو مندوب إليه؟ فاعلم أنَّ للناس في هذا غلوًّا وإسرافاً في أطراف. فمن قائل: إنه بدعة وحرام، وإن العبد أن يلقى الله[6] بكل ذنب -سوى الشرك- خيرٌ له من أن يلقاه بالكلام، ومن قائل: إنه واجبٌ فرضٌ[7]: إمَّا على الكفاية، أو على**

---

(١) في اللسان: (الشَّدْوُ: كل شيء قليل من كثير، شَدَا من العلم والغناء وغيرهما شيئاً شَدْوا: أَحْسَنَ منه طَرَفاً). (رشاد).

(٢) طبع الكتاب أكثر من طبعة.

(٣) في «الإحياء» (١/ ١٦٣) (ط.لجنة نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة، ١٣٥٦). (رشاد).

(٤) الإحياء: تعلم.

(٥) الإحياء: كتعلم.

(٦) الإحياء: إن لقى الله عز وجل، س: أن يلقى الله تعالى.

(٧) الإحياء: وفرض.

الأعيان، وإنه أجل الأعمال[١]، وأعلى القربات،/ وإنه تحقيق لعلم التوحيد، ٧/ ١٤٥ ونضالٌ عن دين الله».

قال[٢]: «وإلى التحريم ذهب الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل الحديث من السلف. قال ابن عبد الأعلى[٣]، سمعت الشافعي[٤] يوم ناظر حفصاً الفرد -وكان من متكلمي المعتزلة- يقول: لأن يلقى الله[٥] العبدُ بكل ذنب ما خلا الشرك[٦] خير له من أن يلقاه بشيء من الكلام[٧]، وإني سمعت[٨] من حفص كلاماً لا أقدر أن أحكيه. وقال أيضاً: قد اطّلعت من أهل الكلام على شيء ما كنت ظننته قط[٩]، ولأن يُبتلى العبد[١٠] بكل ما نهى الله عنه، ما عدا الشرك، خيرٌ له من أن ينظر في الكلام» ...[١١]

«وقال أيضاً[١٢]: لو علم الناس ما في الكلام من[١٣] الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد».. / ٧/ ١٤٦

---

(١) الإحياء: وإنه أفضل الأعمال.

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٣) الإحياء: ..الأعلى رحمه الله..

(٤) الإحياء: ..الشافعي ﷺ..

(٥) الإحياء: ..الله عز وجل.

(٦) الإحياء: ..الشرك بالله.

(٧) الإحياء: ..من علم الكلام.

(٨) الإحياء: .. ولقد سمعت..

(٩) الإحياء: ..ما ظننته قط..

(١٠) لعبد: ساقطة من (س).

(١١) ابن أبي حاتم في «آداب الشافعي» (١٨٢)، أبو نعيم في «الحلية» (٩/ ١١٦)، وابن بطة في «الإبانة» (٦٦١)، واللالكائي في «السنة» (٣٠٠).

(١٢) عبارة (وقال أيضاً) في «الإحياء» (١/ ١٦٤) بعد الكلام السابق بأربعة أسطر، والكلام التالي من كلام الشافعي رحمه الله..

(١٣) س: في.

«وقال: حكمي[١] في أهل الكلام[٢] أن يُضربوا بالجريد ويُطاف بهم في العشائر والقبائل[٣]، ويُقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام[٤]».

قال[٥]: «وقال احمد بن حنبل: لا يُفلح صاحب الكلام أبدا، ولا تكاد ترى أحداً نظر في الكلام إلا وفي قلبه دَغَلٌ».

قال[٦]: «وبالغ فيه[٧] حتى هجر الحارث المحاسبي مع زهده وورعه بسبب تصنيفه كتاباً في الرد على المبتدعة، وقال[٨]: ويحك ألست تحكي بدعتهم أولاً ثمَّ ترد عليهم؟ ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة، والتفكّر في تلك الشبهات، فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث؟».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: هجران أحمد للحارث لم يكن لهذا السبب الذي ذكره أبو حامد، وإنما هجره لأنه كان على قول ابن كُلاَّب، الذي وافق المعتزلة/ على صحة طريق الحركات وصحة طريق التركيب، ولم يوافقهم على نفي الصفات مطلقاً، بل كان هو وأصحابه يُثبتون أنَّ الله فوق الخلق، عالٍ على العالم، موصوف بالصفات، ويقررون ذلك بالعقل، وإن كان مضمون مذهبه نفي ما يقوم بذات الله تعالى من الأفعال وغيرها مما يتعلق بمشيئته واختياره، وعلى ذلك بنى كلامه في مسألة القرآن.

٧/ ١٤٧

---

(١) عبارة (وقال: حكمي..) في «الإحياء» بعد الكلام السابق بسطر واحد. وفيه: قال الشافعي: حكمي..

(٢) الإحياء: ..في أصحاب الكلام.

(٣) الإحياء: .. في القبائل والعشائر.

(٤) الإحياء: وأخذ في الكلام.

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٧) الإحياء: وبالغ في ذمه.

(٨) الإحياء: وقال له.

وهذا هو المعروف عند من له خبرة بكلام أحمد، من أصحابه وغيرهم من علماء أهل الحديث والسنة، ولأبي عبد الله الحسين -والد أبي القاسم الخرقي صاحب المختصر المشهور- كتاب «في قصص من هجرة أحمد» سأل فيه لأبي بكر المروذي عن ذلك، فأجابه عن قصصهم واحداً واحداً.

وقد ذكر ذلك أيضاً أبو بكر الخلاَّل في كتاب «السنة»، وقد ذكر ذلك ابن خُزيمة وغيره ممّن يعرف حقيقة هذه الأمور، وكذلك السِّري السقطي كان يحذِّر الجُنَيْد بن محمد من شقاشق[1] الحارث. ثم ذكر غير واحد أنَّ الحارث رجع عن ذلك، كما ذكره معمَّر بن زياد في «أخبار/ شيوخ أهل المعرفة والتصوف»[2]، وذكر أبو بكر الكلاباذي ١٤٨/٧ في كتاب «التعرف لمذاهب التصوف» عن الحارث المحاسبي أنه كان يقول: **إن الله يتكلم بصوت**[3]، وهذا يناقض قول ابن كُلاَّب.

---

(١) في اللسان (الشقشقة): لهاة البعير، ولا تكون إلا للعربي من الإبل، وقيل: هو شيء كالرئة يخرجها البعير من فيه إذا هاج، والجمع: الشقاشق. ومنه سمِّي الخطباء: شقاشق: شبهوا المكثار بالبعير الكثير الهَدْر. وفي حديث علي ﷺ أن كثيراً من الخطب من شقاشق الشيطان. فجعل للشيطان شقاشق، ونسب الخطب إليه لما يدخل فيها من الكذب. (رشاد).

(٢) توجد نسخة خطية من كتاب لمعمر بن زياد الأصفهاني في دار الكتب المصرية بعنوان «شواهد التصوف» (٦٦م مجاميع) ذكر فيه معمر كثيراً من أخبار شيوخ التصوف. (رشاد).

(٣) يقول الكلاباذي في كتاب «التعرف لمذهب أهل التصوف» (ط.عيسى الحلبي، ١٣٨٠/ ١٩٦٠) (ص٤٠): (وقالت طائفة منهم: كلام الله حروف وصوت، وزعموا أنه لا يُعرف كلامه إلا كذلك، مع إقرارهم أنه صفة لله تعالى في ذاته غير مخلوق، وهذا قول حارث المحاسبي ومن المتأخرين ابن سالم». (رشاد).

وأبو حامد ليس له من الخبرة بالآثار النبوية والسلفية ما لأهل المعرفة بذلك، الذين يميزون بين صحيحه وسقيمه. ولهذا يذكر في كتبه من الأحاديث والآثار الموضوعة والمكذوبة ما لو عَلِم أنها موضوعة لم يذكرها.

وأحمد ﷺ قد ردّ على الجهمية وغيرهم بالأدلة السمعية والعقلية، وذكر من كلامهم وحججهم[١] ما لم يذكره غيره، بل استوفى حكاية مذهبهم وحججهم أتم استيفاء، ثمَّ أبطل ذلك بالشرع والعقل.

١٤٩/٧ وقد نقل أبو حامد في كتابه ما ذكر أنَّه سمعه من بعض الحنابلة، وهو/ أنَّ أحمد لم يتأوّل إلاَّ ثلاثة أحاديث، وهذا غلط على أحمد[٢]، وقد بُسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع، وتبين ما في هذا الكلام وتوابعه من الصواب والخطأ نقلاً وتوجيهاً. ولو اقتصر أبو حامد على ما نقله من كتاب ابن عبد البر عن الأئمة لم يكن فيه شيء من هذا الخطأ، فإن ابن عبد البر وأمثاله أعلم بالآثار من هؤلاء، ولكن لعله نقل ذلك من كلام أبي طالب[٣] أو غيره.

---

(١) س: وذكر كلامهم وحججهم، وبعد هذه العبارة توجد إشارة إلى هامش (س) حيث كتب: (الوريقة أولها: ما لم يذكره غيره). ولم أجد هذه الوريقة إذ يوجد سقط في نسخة (س) والكلام التالي في (س) بعد هذا الكلام بعدة صفحات ويوجد في (ظ١٢٩)(د). (رشاد).

(٢) يشير ابن تيمية بذلك إلى ما ذكره الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين» (١/ ١٧٩)، وهو قوله: (وغلا آخرون في حسم الباب، منهم أحمد بن حنبل ﷺ، حتى منع تأويل قوله: ﴿كن فيكون﴾ وزعموا أن ذلك خطاب بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كَوْن كل مكوّن، حتى سمعت بعض أصحابه يقول: إنه حسم باب التأويل إلا لثلاثة ألفاظ: قوله ﷺ: الحجر الأسود يمين الله في أرضه. وقوله ﷺ: قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن. وقوله ﷺ: إني لأجد نَفَسَ الرحمن من جانب اليمن. ومال إلى حسم الباب أرباب الظواهر. والظن بأحمد بن حنبل ﷺ أنه علم أن الاستواء ليس هو الاستقرار..الخ). (رشاد).

(٣) أي أبي طالب المكي صاحب «قوت القلوب». (رشاد).

[كلام الجويني «البرهان»]

ونظير هذا ما ذكره أبو المعالي في كتابه أصول الفقه المسمَّى «بالبرهان»[١] لَمَّا ذكر مذاهب الناس في القياس العقلي والشرعي،/ فقال[٢]: «**القياس فيما ذكره أصحاب المذاهب ينقسم إلى شرعي وعقلي**[٣]**، ثمَّ الناظرون في الأصول والمنكرون تفرَّقوا على مذاهب، فذهب بعضهم إلى رد**[٤] **القياسين**[٥]**، وقال القائلون**[٦]**: هذا مذهب منكري النظر... وقال**[٧] **قائلون بالقياس العقلي والسمعي، وهذا مذهب الأصوليين والقَيَّاسيين من الفقهاء. وذهب ذاهبون إلى القول بالقياس العقلي، وجحد**[٨] **القياس الشرعي. وهذا مذهب النظَّام وطوائف من الرافضة**[٩] ١٥٠/٧

---

(١) توجد من كتاب «البرهان في أصول الفقه» للجويني أكثر من نسخة، وذكرت الدكتورة فوقية حسين محمود في كتابها «الجويني» ضمن سلسلة أعلام العرب (ط.القاهرة، ١٣٨٤/ ١٩٦٤) (ص٦٢) نسختين من الكتاب: الأولى برقم (٧١٤) أصول الفقه بدار الكتاب (وهي مصورة من نسخة مخطوطة بالمكتبة البدرية في المدرسة المدبولية بدمياط) والثانية برقم (٩١٣) أصول الفقه بمكتبة الأزهر، وقد طبع الكتاب مؤخراً بتحقيق الدكتور عبد العظيم الديب، الدوحة، قطر، (١٣٩٩). (رشاد).

(٢) الكلام التالي (٢/ ٧٥٠-٧٥١) وسنقابله عليه.

(٣) البرهان: إلى عقلي وشرعي.

(٤) في الأصلك در، والتصويب في «البرهان».

(٥) القياسين: كذا في الأصل، وفي «البرهان»: القياس.

(٦) القائلون: كذا في الأصل، وفي نسخة من نسخ البرهان: قائلون. وأثبت الأستاذ المحقق من نسخة أخرى: الناقلون.

(٧) البرهان: ..النظر، والقول في إثباته يتعلق بفن من الكلام، وقد أنهينا القول فيه نهايته. وقال..

(٨) وجحد: كذا في الأصل، وفي نسخة من نسخ البرهان. وأثبت الأستاذ المحقق عن نسخة أخرى: وجحدوا.

(٩) البرهان: الروافض.

والإباضية والأزارقة ومعظم فِرَقِ الخوارج إلاَّ النجدات. وصار[١] صائرون إلى النهي عن القياس النظري[٢]، والأمر بالقياس الشرعي». / ٧/ ١٥١

قال[٣]: «وهذا مذهب أحمد بن حنبل والمقتصدين من أتباعه، وليس[٤] ينكرون إفضاء[٥] النظر العقلي إلى العلم، ولكن ينهَوْن عن ملابسته والاشتغال به».

قال[٦]: «وذهب الغلاة من الحشوية وأهل الظاهر[٧] إلى رد القياس العقلي والشرعي». قال أبو المعالي: «أطلق[٨] النَّقَلَة القياس العقلي، وإن عنوا به النظر العقلي، فهو من نوعه[٩] إذا استجمع شرائط الصحة، مُفْضٍ إلى العلم مأمور به شرعا، والقياس الشرعي متقبل معمول[١٠] به إذا صحَّ على السبر اللائق به، وإن عَنَى[١١] الناقلون بالقياس العقلي اعتبار شيء بشيء، ووقوف نظر في غائب على استثارة معنى في شاهد[١٢]، فهذا باطل عندي لا أصل له، فليس[١٣] في المعقولات قياس، وقد فَهِم عنَّا ذلك طلبة[١٤] المعقولات». / ٧/ ١٥٢

(١) البرهان: إلا النجدات منهم، فإنهم اعترفوا بأطراف من القياس، وصار..

(٢) النظري: كذا في الأصل وفي نسخة من نسخ «البرهان»، وأثبت الأستاذ المحقق: العقلي.

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة (٢/ ٧٥١).

(٤) البرهان: فليسوا (وفي نسخة: فليس).

(٥) في الأصل: أيضاً، والتصويب من «البرهان».

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة (٢/ ٧٥١).

(٧) البرهان: وأصحاب الظاهر.

(٨) البرهان: ..والشرعي، وأنا أقول: أطلق..

(٩) البرهان: في نوعه.

(١٠) البرهان: متقبل شرعاً معمول..

(١١) البرهان: ..اللائق به، كما سيأتي شرح ذلك في أبواب الكتاب، إن شاء الله تعالى، وإن عنى..

(١٢) البرهان: من شاهد.

(١٣) في نسخة من «البرهان»: وليس.

(١٤) البرهان: طالب.

[تعليق ابن تيمية]

قلت: هذا الذي ذكره أبو المعالي من إنكار القياس في المعقولات وافقه عليه طائفة من المتأخرين، كأبي حامد والرازي وأبي محمد المقدسي، وقالوا: قياس التمثيل إنَّما يكون في الشرعيات. والمنطقيون قد يدَّعون أنَّ قياس التمثيل في العقليات إنما يفيد الظن، وأما جمهور العقلاء فعلى أنَّه لا فرق بين قياس الشمول وقياس التمثيل في إفادة العلم والظن، فإنَّ ما يُجعل في قياس الشمول حدًّا أوسط يُجعل في قياس التمثيل مناط الحكم، ويسمى العلة والوصف والمشترك.

فإذا قيل: النبيذ المسكر حرام، لأنَّه مسكر، وكل مسكر حرام - فهذا قياس شمول، ولا بدَّ له من دليل يدل على صحة المقدمة الكبرى القائلة: كل مسكر حرام، فإذا استدلَّ بقياس التمثيل، قال: لأنه مسكر فكان حراما، قياساً على عصير العنب المسكر. ثم يبين أنَّ العلة في الأصل هو السُّكر، فالدليل الدال على عِلِّية الوصف في الأصل، هو الدال على صحة المقدمة الكبرى، والسكر هو الوصف الذي عُلِّق به الحكم، وهو مناطه، وهو المشترك بين الأصل والفرع الذي عُلِّق به الحكم، والمسكر المتصف بالسكر هو الحد الأوسط المكرر في قياس الشمول، الذي هو محمول في المقدمة الصغرى، موضوع في الكبرى.

وأمَّا ما ذكره عن أحمد، فقد أنكره أصحاب أحمد، حتى قال أبو البقاء العكبري لمن قرأ عليه كتاب «البرهان»: «**هذا النقل ليس بصحيح عن مذهب الإمام أحمد**». وهو كما قال، فإن أحمد لم ينه عن نظرٍ في دليل عقلي صحيح يفضي إلى المطلوب، بل في كلامه في أصول الدين في الرد على الجهمية وغيرهم من الاحتجاج بالأدلة العقلية/ على فساد قول المخالفين للسنة، ما هو معروف في كتبه وعند أصحابه. ٧/ ١٥٣

ولكن أحمد ذمَّ من الكلام البدعي ما ذمه سائر الأئمة، وهو الكلام المخالف للكتاب والسنة، والكلام في الله ودينه بغير علم.

واستدلَّ أحمد بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف:٣٣].

وأحمد أشهر وأكثر كلاماً في أصول الدين بالأدلة القطعية: نقلِها وعقلِها من سائر الأئمة؛ لأنه ابتُلِيَ بمخالفي السنة، فاحتاج إلى ذلك. والموجود في كلامه، من الاحتجاج بالأدلة العقلية على ما يوافق السنة، لم يُوجد مثله في كلام سائر الأئمة، ولكن قياس التمثيل في حق الله تعالى لم يسلكه أحمد، لم يسلك فيه إلاَّ قياس الأَوْلى، وهو الذي جاء به الكتاب والسنة، فإنَّ الله لا يماثل غيره في شيء من الأشياء حتى يتساويا في حكم القياس، بل هو سبحانه أحق بكل حمد، وأبعد عن كلِّ ذم، فما كان من صفات الكمال المحضة التي لا نقص فيها بوجهٍ من الوجوه، فهو أحق به من كلِّ ما سواه، وما كان من صفات النقص فهو أحق بتنزيهه عنه من كل ما سواه.

والقرآن لما بيَّن قدرته على إعادة الخلق بفعله لما هو أبلغ من ذلك، كان هذا من باب قياس الأَوْلى. وكذلك بيَّن تنزيهه عن الولد والشريك. وكذلك أحمد سلك هذا المسلك -كما ذكر في موضعه- مثل بيانه لإمكان كونه عالماً بجميع المخلوقات، مع كونه بائنا عن العالم فوق/ العرش، بقياسين عقليين: أحدهما أن الإنسان قد يكون معه قدَحٌ ٧/١٥٤ صافٍ فيرى ما فيه مع مباينته له، فالرب سبحانه قدرته على العالم ومباينته له، أعظم من قدرة هذا على ما في يديه، فلا تمتنع رؤيته لما فيه وإحاطته به مع مباينته له.

والقياس الثاني من بنى داراً وخرج منها فهو يعلم ما فيها، لكونه فعلها، وإن لم يكن فيها. فالرب الذي خلق كل شيء وأبدعه، هو أحق بأن يعلم ما خلق، وهو اللطيف الخبير، وإن لم يكن حالاًّ في المخلوقات[1].

والمقصود أنَّ أحمد يستدل بالأدلة العقلية على المطالب الإلهية إذا كانت صحيحة، إنما يذم ما خالف الكتاب والسنة، أو الكلام بلا علم، والكلام المبتدع في الدين، كقوله في رسالته إلى المتوكل: «**لا أحب الكلام في هذا إلاَّ ما كان في كتاب الله أو حديث عن رسول الله، أو الصحابة، أو التابعين، فأمَّا غير ذلك فإنَّ الكلام فيه غير محمود**».

وهو لا يَكْرَهُ -إذا عرف معاني الكتاب والسنة- أن يعبَّر عنها بعبارات أخرى إذا احتيج إلى ذلك، بل هو قد فَعَلَ ذلك، بل يكره المعاني المبتدعة في هذا، أي فيما خاض الناس فيه -من الكلام في القرآن والرؤية والقدر والصفات- إلاَّ بما يوافق الكتاب والسنة وآثار الصحابة والتابعين. / ٧/ ١٥٥

ولهذا كره الكلام في «الجسم» وفي «الحيز»، وفي اللفظ بالقرآن نفياً وإثباتا، لما في كل من النفي والإثبات من باطل، وكلامه في هذه الأمور مبسوط في موضع آخر كما هو معروف في كتابه وخطابه.

والمذموم شرعاً ما ذمه الله ورسوله، كالجدل بالباطل، والجدل بغير علم، والجدل في الحق بعد ما تبين.

---

(١) انظر «الرد على الجهمية والزنادقة» لأحمد بن حنبل (ص٩٤) ضمن مجموعة عقائد السلف. (رشاد).

فأما المجادلة الشرعية، كالتي ذكرها الله تعالى عن الأنبياء عليهم السلام وأمر بها، في مثل قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَـٰنُوحُ قَدْ جَـٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا﴾ [هود:٣٢]، وقوله: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَـٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام:٨٣] وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ﴾ [البقرة:٢٥٨]. وقوله تعالى: ﴿وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل:١٢٥].

وأمثال ذلك، فقد يكون واجباً أو مستحبا، وما كان كذلك لم يكن مذموماً في الشرع.

وما ذكره أبو حامد الغزالي من كلام السلف، في ذم أهل الكلام، لولا أنَّه معروف عنهم، في كتب يُعتمد عليها، لم يذكره هنا./ وقد نقل من ذلك ما نقله من كتاب أبي عمر بن عبد البر الذي سماه «فضل العلم وأهله، وما يلزمهم في تأديته وحمله»[1] وأبو عمر من أعلم الناس بالآثار والتمييز بين صحيحها وسقيمها. ٧/١٥٦

[كلام الغزالي في «الإحياء» عن علم الكلام وتعليق ابن تيمية عليه]

ومن ذلك ما نقله أبو حامد أيضاً عن أحمد[2] أنه قال: «**علماء الكلام زنادقة**». قال[3]: «**وقال مالك**[4]: **أرأيت إن جاء**[5] **من هو أجدل منه أَيَدَعُ دينه كل يوم لدينٍ**

(١) أظنه كتاب «جامع بيان العلم وفضله».

(٢) في كتابه «إحياء علوم الدين» (١/ ١٦٤). (رشاد).

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٤) إحياء: ...مالك رحمه الله. وهذا النص في «جامع بيان العلم» (٢/ ٩٥).

(٥) إحياء: إن جاءه.

جديد؟». قال[١]: «**يعني أنَّ أقوال المتجادلين تتقاوم**[٢]». قال[٣]: «**وقال مالك**[٤]**: لا تجوز شهادة أهل الأهواء والبدع**[٥]**. فقال بعض أصحابه في تأويله: إنه أراد بأهل الأهواء، أهل الكلام على أي مذهب كانوا**».

قلت: هذا الذي كنَّى عنه أبو حامد هو محمد بن خويز منداد/ البصري الإمام المالكي[٦]، وقد قال[٧]: «**إن أهل الأهواء عند مالك وأصحابه، الذين ترد شهادتهم، هم أهل الكلام**». ١٥٧/٧

قال: «**فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع عند مالك وأصحابه. وكل متكلم فهو عندهم من أهل الأهواء: أشعريا كان أو غير أشعري**» هكذا ذكره عنه ابن عبد البر، ومنه نقل ذلك أبو حامد، لكن كنَّى عن التصريح بذلك[٨].

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٢) إحياء: تتفاوت، وفي اللسان: (وقاومه في المصارعة وغيرها. وتقاوموا في الحرب: أي قام بعضهم لبعض).

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٤) إحياء: وقال مالك رحمه الله أيضاً..

(٥) إحياء: أهل البدع والأهواء.

(٦) وهو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن علي بن إسحاق بن خويز منداد، قال ابن فرحون في «الديباج المذهب» (ص٢٦٨): (تفقه على الأبهري (ت: ٣٩٥هـ)، وله كتاب كبير في الخلاف وكتاب في أصول الفقه وكتاب في أحكام القرآن.. وكان بجانب الكلام وينافر أهله حتى يؤدي ذلك إلى منافرة المتكلمين من أهل السنة، ويحكم على الكل منهم بأنهم من أهل الأهواء الذين قال مالك في مناكحتهم وشهادتهم وإمامتهم وتنافرهم ما قال)، ولم يذكر ابن فرحون سنة مولده ولا سنة وفاته. (رشاد).

(٧) ورد هذا النص بمعناه في «جامع بيان العلم» (٢/ ٩٦).

(٨) نص كلام ابن عبد البر هو: (وقال في كتاب الشهادات في تأويل قول مالك: لا تجوز شهادة أهل

=

٧/١٥٨ قال أبو حامد[١]: «وقال أبو يوسف: من طلب العلم بالكلام تزندق»./

قال[٢]: «وقد اتفق أهل الحديث من السلف على هذا، ولا ينحصر ما ينقل[٣] عنهم من التشديدات فيه. وقالوا: ما سكت عنه الصحابة[٤]، مع أنهم أعرف بالحقائق، وأفصح في ترتيب[٥] الألفاظ من غيرهم، إلاَّ لعلمهم بما يتولد منه[٦]. ولذلك قال النبي ﷺ: هلك المتنطعون، هلك المتنطعون[٧]، أي المتعمقون في البحث والاستقصاء».

قال[٨]: «واحتجوا بأنَّ ذلك لو كان من الدين، لكان أهم ما يأمر به النبي ﷺ[٩]، ويعلِّم طريقه، ويثني على أربابه[١٠]، فقد علَّمهم الاستنجاء وندبهم إلى حفظ الفرائض/ ٧/١٥٩ وأثنى عليهم ونهاهم عن الكلام في القدر[١١]، وعلى هذا استمر

=البدع وأهل الأهواء، قال: أهل الأهواء عند مالك وسائر أصحابنا هم أهل الكلام فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع أشعرياً كان أو غير أشعري ولا تقبل له شهادة في الإسلام أبداً..).

(١) بعد النص السابق مباشرة في «إحياء» (١/ ١٦٤).

(٢) بعد الكلام السابق بسطر واحد.

(٣) إحياء: ما نقل.

(٤) س: ..الصحابة رضي الله عنهم.

(٥) إحياء: بترتيب.

(٦) إحياء: منه من الشر.

(٧) تكررت عبارة (هلك المتنطعون) في «إحياء..» ثلاث مرات. وقال عنه العراقي في تعليقه: (مسلم من حديث ابن مسعود)، والحديث عن عبد الله بن مسعود في مسلم (٤/ ٢٠٥٥ كتاب العلم، باب هلك المتنطعون)، «سنن أبي داود» (٤/ ٢٨١ كتاب السنة، باب لزوم السنة)، «المسند» ط. الحلبي (١/ ٣٨٦).

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة.

(١٠) إحياء: لكان ذلك أهم ما يأمر به رسول الله ﷺ.

(١٠) إحياء: ويثني عليه وعلى أربابه.

(١١) إحياء (١/ ١٦٥): ..في القدر. وقال: أمسكوا عن القدر.

الصحابة[١]، فالزيادة[٢] على الأستاذ طغيان وظلم، وهم الأستاذون والقدوة، ونحن الأتباع والتلامذة».

قال[٣]: «وأما الفرقة الأخرى، فاحتجوا بأن المحذور[٤] من الكلام: إن كان هو من أجل[٥] لفظ «الجوهر» و«العرض» وهذه الاصطلاحات الغريبة التي لم تعهدها الصحابة[٦]، فالأمر فيه قريب، إذ ما من علمٍ إلاَّ وقد أُحدث فيه اصطلاحات لأجل التفهم[٧]، كالحديث والتفسير والفقه، ولو عُرض عليهم عبارة النقض والكسر، والتعدية، والتركيب[٨]، وفساد الوضع لَمَّا كانوا يفهمونه، وإحداث[٩] عبارة للدلالة[١٠] على مقصود صحيح، كإحداث آنية على/ هيئة جديدة لاستعمالها ٧/ ١٦٠ في مباح، وإن كان المحذور هو المعنى، فنحن لا نعني به إلاَّ معرفة الدليل على حدوث العالم، ووحدانية الخلق تعالى وصفاته، كما جاء به الشرع[١١]، فمن أين تحرم[١٢] معرفة الله بالدليل؟ وإن كان المحذور هو الشَّغَب[١٣]، والتعصب، والعداوة، والبغض[١٤] وما يُفضي إليه الكلام، فذلك يحرم[١٥] ويجب الاحتراز

---

(١) إحياء: ..الصحابة ﷺ.

(٢) س: والزيادة.

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٤) إحياء: ..بأن قالوا: إن المحذور..

(٥) عبارة «من أجل»: ساقطة من «إحياء».

(٦) إحياء: ..الصحابة ﷺ.

(٧) إحياء: ..التفهيم.

(٨) إحياء: ..والتركيب والتعدية.

(٩) إحياء: ..الوضع إلى جميع الأسئلة التي تورد على القياس لما كانوا يفقهونه، فإحداث..

(١٠) إحياء: ..للدلالة بها..

(١١) إحياء: ..كما جاء في الشرائع.

(١٢) س: يحرم.

(١٣) إحياء: التشعب.

(١٤) إحياء: والبغضاء..

(١٥) إحياء: ..محرم.

منه[١]، كما أنَّ الكِبر والرياء[٢] وطلب الرياسة مما يفضي إليه علم الحديث والتفسير والفقه، وهو محرم يجب الاحتراز منه[٣]، ولكن لا يُمنع من العلم لأجل أدائه إليه.

وكيف يكون ذكر الحجة والمطالبة، والبحث عنها محظوراً، وقد قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ [النمل:٦٤] وقال تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال:٤٢]،/ وقال تعالى: ﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [يونس:٦٨][٤] ٧/ ١٦١ أي من حجة وبرهان.

وقال تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [الأنعام:١٤٩]، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾ إلى قوله: ﴿فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾ [البقرة:٢٥٨] وذكر إبراهيم ومجادلته[٥] وإفحامه خصمه في معرض الثناء عليه. وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ﴾ [الأنعام:٨٣].

وذكر كلاماً طويلاً[٦] ذكرناه وتكلمنا على ما فيه من مقبول ومردود كلاماً مبسوطاً في غير هذا الموضع، إلى أن قال[٧]: «فهذا ما يمكن أن يُذكر للفريقين».

---

(١) إحياء: عنه.

(٢) إحياء: ..الكبر والعجب والرياء..

(٣) إحياء: عنه..

(٤) في نسختي (د)، (س)، وفي «الحياء»: قل هل عندكم من سلطان، وهو خطأ، والصواب ما أثبته.

(٥) إحياء: (..الذي كفر). إذ ذكر سبحانه احتجاج إبراهيم ومجادلته..

(٦) انظر الإحياء (١/ ١٦٥).

(٧) الإحياء (١/ ١٦٧).

ثم ذكر تفصيلاً اختاره، مضمونه: أن فيه مضرَّة من إثارة الشبهات وتحريك العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم[١]، ومضرة في تأكيد اعتقاد المبتدعة[٢]، وتثبيته في صدورهم[٣]، بحيث تنبعث/ دواعيهم، ويشتدُّ حرصهم على الإصرار عليه، ولكن هذا الإصرار[٤] بواسطة التعصب الذي يثور عن[٥] الجدل». ١٦٢/٧

قلت: المضرة التي ذكرها نوعان: أحدهما: يتعلق بالعلم، وهو التنبيه على شُبَه الباطل التي تضعف اعتقاد الحق، وتفضي إلى الباطل. والثاني: يتعلق بالقصد، وهو إثارة الهوى والحَمِيَّة والعصبية التي تدعو الى الإصرار ولو على الباطل، لئلا يغلب الشيطان[٦].

قال[٧]: **«وأمَّا منفعته فقد يُظَنُّ أنَّ فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه، وهيهات، فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، وهذا إذا[٨] سمعته من محدِّثٍ أو حشوي ربما خطر ببالك أنَّ الناس أعداء ما جهلوا. فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قَلاهُ بعد حقيقة الخبرة، وبعد التغلغل[٩] فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجَاوزَ ذلك إلى التعمق في علوم أخرى سوى نوع الكلام[١٠]، وتحقق أنَّ الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود».**

---

(١) والتصميم: كذا في (س)، «الإحياء» (١/ ١٦٧). وفي (د): والتعميم.

(٢) الإحياء (١/ ١٦٧): ..المبتدعة للبدعة..

(٣) في صدورهم: كذا في (س)، الإحياء وفي (د): في قلوبهم.

(٤) الإحياء: هذا الضرر. (٥) الإحياء: من.

(٦) لئلا يَغْلب الشيطان: كذا في (س). وفي (د): لئلا يُغلب الإنسان.

(٧) قال: ساقطة من (س). وكلام الغزالي التالي في «الإحياء» (١/ ١٦٨).

(٨) الإحياء: ..الشريف، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف، وهذا إذا..

(٩) إحياء: التغلل.. (١٠) إحياء: ..علوم أخر تناسب نوع الكلام..

٧/ ١٦٣ قال[١]: «ولعمري لا ينفك الكلام عن كشفٍ وتعريف/ وإيضاح لبعض الأمور، ولكن على الندور، وفي[٢] أمور جلية تكاد تنال[٣] قبل التعمق في صناعة الكلام».

قال[٤]: «بل منفعته شيء واحد، وهو حراسة العقيدة التي ترجمناها على العوام، وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل، فإنَّ العامي يستفزه[٥] جدل المبتدع وإن كان فاسدا، ومعارضة الفاسد بالفاسد نافعة[٦]، والناس متعبدون بهذه العقيدة التي قدمناها، إذ ورد الشرع بها لما فيها من صلاح دينهم ودنياهم، واجتماع السلف عليها[٧]، والعلماء متعبدون بحفظ ذلك على العوام[٨] من تلبيسات المبتدعة، كما تعبَّد السلاطين بحفظ أموالهم عن تهجمات الغُصَّاب والظلمة[٩]».

٧/ ١٦٤ قال[١٠]: «وإذا وقعت الإحاطة بضرره ومنفعته فينبغي أن يكون/ كالطبيب الحاذق في استعمال الدواء الخطر، إذ لا يضعه إلاَّ في موضعه، وذلك في وقت الحاجة، وعلى قدر الحاجة».

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة: إحياء (١/ ١٦٨).

(٢) إحياء: في.

(٣) إحياء: تكاد تفهم.

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة «إحياء» (١/ ١٦٨).

(٥) إحياء: فإن العامي ضعيف يستفزه..

(٦) إحياء: ..بالفاسد تدفعه..

(٧) إحياء: وأجمع السلف الصالح عليها.

(٨) إحياء: والعلماء يتعبدون بحفظها على العوام. وفي (س): أخطأ الناسخ فكرر عبارة: ..متعبدون بهذه العقيدة التي قدمناها..

(٩) إحياء: الظلمة والغصاب.

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة: إحياء (١/ ١٦٨).

قلت: فهذا كلام أبي حامد، مع معرفته بالكلام والفلسفة، وتعمقه في ذلك يذكر اتِّفاق سلف أهل السنة على ذم الكلام، ويذكر خلاف من نازعهم، ويبين أنَّه ليس فيه فائدة إلاَّ الذبّ عن العقائد الشرعية التي أخبر بها الرسول ﷺ لأمته، وإذا لم يكن فيه فائدة إلاَّ الذب عن هذه العقائد، امتنع أن يكون معارضاً لها، فضلاً عن أن يكون مقدَّماً عليها، فامتنع أن يكون الكلام العقلي المقبول مناقضاً للكتاب والسنة، وما كان من ذلك مناقضاً للكتاب والسنة، وجب أن يكون من الكلام الباطل المردود الذي لا ينازع في ذمّه أحدٌ من المسلمين: لا من السلف والأئمة، ولا أحد من الخلف المؤمنين أهل المعرفة بعلم الكلام والفلسفة، وما يُقبل من ذلك وما يُرد، وما يُحمد وما يُذم، وإن من قبل ذلك وحمده كان من أهل الكلام الباطل المذموم باتفاق هؤلاء.

هذا مع أنَّ السلف والأئمة يذمون ما كان من الكلام والعقليات والجدل باطلاً، وإن قُصد به نصر الكتاب والسنة، فيذمُّون من قابل بدعة ببدعة، وقابل الفاسد بالفاسد، فكيف من قابل السنة بالبدعة، وعارض الحق بالباطل، وجادل في آيات الله بالباطل ليدحض به الحق؟! / ٧/ ١٦٥

ولكن المقصود هنا بيان ما ذكره من اتفاق أئمة السنة على ذمه، وما ذكره من أنه هو وطريق المتفلسفة لا يفيد كشف الحقائق ومعرفتها، مع خبرته بذلك. وهو تكلُّم بحسب ما بلغه عن السلف، وما فهمه وعلمه مما يُحمد ويذم، ولم تكن خبرته بأقوال السلف وحقيقة ما جاء به الرسول ﷺ، كخبرته بما سلكه من طرق أهل الكلام والفلسفة، فلذلك لم يكن في كلامه من هذا الجانب من العلم والخبرة، ما فيه من الجانب الذي هو به أَخْبَرُ من غيره، وذلك أنَّ ما ذكره من أن مضرته هي إثارة الشبهات في العلم، وإثارة التعصب في الإرادة، إنما يُقال إذا كان الكلام في نفسه حقًّا، بأن تكون قضاياه ومقدماته صادقة، بل معلومة.

فإذا كان مع ذلك قد يُورث النظر فيه شُبَهاً وعداوة قيل فيه ذلك، والسلف لم يكن ذمهم للكلام لمجرد ذلك، ولا لمجرد اشتماله على ألفاظ اصطلاحية إذا كانت معانيها صحيحة، ولا حرَّموا معرفة الدليل على الخالق وصفاته وأفعاله، بل كانوا أعلم الناس بذلك، وأعرفهم بأدلة ذلك، ولا حرَّموا نظراً صحيحا في دليلٍ صحيح يُفضي إلى علم نافع، ولا مناظرة في ذلك نافعة: إما لِهَدْيِ مسترشد، وإما لإعانة مستنجد، وإما لقطع مبطل متلدد، بل هم أكمل الناس نظراً واستدلالاً واعتبارا، وهم نظروا في أصح الأدلة وأقومها، فإنَّ الناظر/ الطالب للعلم: إما أن يكون نظره في كلام معلِّمٍ يبين له ويخاطبه ١٦٦/٧ بما يعرِّفه الحق، وإما أن يكون في نفس الأمور الثابتة، التي يخبر عنها المتكلم، ويريد أن يعلم أمرها المتعلم، كسائر الناظرين في الطب والنحو وغير ذلك: إما أن ينظر في كلام المعلِّمين لهذا الفن: وإما أن ينظر فيما من شأنه أن يُخْبَر عنه كالأبدان واللغات.

والسلف كان نظرهم في خير الكلام وأفضله، وأصدقه وأدلِّه على الحق، وهو كلام الله تعالى، وهم ينظرون في آيات الله تعالى التي في الآفاق وفي أنفسهم، فَيَرَوْن ذلك من الأدلة ما يبين أنَّ القرآن حق. قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت:٥٣].

والمناظرة المحمودة نوعان، والمذمومة نوعان. وذلك لأن المناظر: إما أن يكون عالماً بالحق، وإما أن يكون طالبا له، وإما أن لا يكون عالماً به ولا طالباً له. فهذا الثالث هو المذموم بلا ريب، وأما الأولان: فمن كان عالماً بالحق فمناظرته المحمودة أن يبيِّن لغيره الحجة التي تهديه إن كان مسترشداً طالباً للحق إذا تبين له، أو يقطعه ويكف عدوانه إن كان معانداً غير متبع للحق إذا تبين له، ويوقِّفُه ويُسَلِّكه ويبعثه على النظر في أدلة الحق إن كان يظن أنه حق وقصده الحق.

وذلك لأن المخاطَبَ بالمناظرة إذا ناظره العالم المبيِّن للحجة: إما أن/ يكون ممّن يفهم ١٦٧/٧ الحق ويقبله، فهذا إذا بُيِّن له الحق فهمه وقبله، وإما أن يكون ممّن لا يقبله إذا فهمه، أو ليس له غرض في فهمه، بل قصده مجرد الرد له، فهذا إذا نُوظر بالحجة انقطع وانكف شرُّه عن الناس وعداوته، وهذا هو المقصود الذي ذكره أبو حامد وغيره، وهو دفع أعداء السنَّة المجادلين بالباطل عنها.

وإما أن يكون الحق قد التبس عليه، وأصل قصده الحق، لكن يصعب عليه معرفته لضعف علمه بأدلة الحق، مثل من يكون قليل العلم بالآثار النبوية الدالة على ما أخبر به من الحق، أو لضعف عقله لكونه لا يمكنه أن يفهم دقيق العلم، أو لا يفهمه إلاَّ بعد عسر، أو قد سمع من حجج الباطل ما اعتقد موجبه وظنَّ أنه لا جواب عنه، فهذا إذا نُوظر بالحجة أفاده ذلك: إما معرفةً بالحق، وإما شكاً وتوقفاً في اعتقاده الباطل، أو في اعتقاده صحة الدليل الذي استدل به عليه، وَبَعَثَ همّته على النظر في الحق وطلبه، إن كان له رغبة في ذلك، فإن صار من أهل العصبية الذين يتّبعون الظنَّ وما تهوى الأنفس أُلحق بقسم المعاندين كما تقدم.

وأمَّا المناظرة المذمومة من العالم بالحق، فأن يكون قصده مجرد الظلم والعدوان لمن يناظره، ومجرد إظهار علمه وبيانه لإرادة العلو في الأرض، فإذا أراد علوًّا في الأرض أو فساداً كان مذموماً على إرادته./ ثم قد يكون من الفجّار الذين يؤيد الله بهم الدين، كما ١٦٨/٧ قال النبي ﷺ: إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر[1]، فكما يجاهد الكفار فاجرٌ فينتفع المسلمون بجهاده، فقد يجادلهم فاجرٌ فينتفع المسلمون بجداله، لكن هذا يضر نفسه بسوء قصده، وربما أوقعه ذلك في أنواع من الكذب والبدعة والظلم، فيجره إلى أمور أخرى.

---

(١) رواه البخاري (٢٨٩٧، ٣٩٦٧، ٦٢٣٢)، ومسلم (١١١).

وقد وقع في ذلك كثيرٌ من هؤلاء وهؤلاء.

وأما إن كان المناظر غير عالم بالحق، بأن لا يعرف الحق في نفس المسألة، أو يعرف الحق لكن لا يعرف بعض الحجج، أو الجواب عن بعض المعارضات، أو الجمع بين دليلين متعارضين، وأمثال ذلك -فهذا إذا ناظر: طالباً لمعرفة الحق وأدلته، والجواب عمّا يعارضها، والجمع بين الأدلة الصحيحة- كان محمودا، وإن ناظر بلا علم، فتكلّم بما لا يعرف من القضايا والمقدمات- كان مذموما.

والسلف رضوان الله عليهم كانت مناظرتهم مع الكفار وأهل البدع -كالخوارج وغيرهم- من القسم الأول، وكانت مناظرة بعضهم لبعض في مسائل الأحكام والتفسير: تارة من القسم الأول، وتارة من/ القسم الثاني، وهي المشاورة التي مدحهم الله عليها بقوله عز وجل: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى:٣٨]. ١٦٩/٧

وما ذكره الله تعالى عن الأنبياء والمؤمنين من المجادلة يتناول هذا وهذا. وقد ذمَّ الله تعالى في القرآن ثلاثة أنواع من المجادلة: ذمَّ صاحب المجادلة بالباطل ليدحض به الحق، وذم المجادلة في الحق بعد ما تبين، وذم المحاجة فيما لا يعلم المحاج.

فقال تعالى: ﴿وَجَٰدَلُواْ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ ٱلْحَقَّ﴾ [غافر:٥]، وقال تعالى: ﴿يُجَٰدِلُونَكَ فِي ٱلْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ﴾ الآية [الأنفال:٦]، وقال: ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [آل عمران:٦٦].

والذي ذمه السلف والأئمة من المجادلة والكلام هو من هذا الباب، فإن أصل ذمّهم الكلام هو الكلام المخالف للكتاب والسنة، وهذا لا يكون في نفس الأمر إلاَّ باطلاً، فمن جادل به جادل بالباطل، وإن كان ذلك الباطل لا يظهر لكثير من الناس أنَّه باطل لما فيه من الشبهة، فإنَّ الباطل المحض الذي يظهر بطلانه لكل أحدٍ لا يكون قولاً

ومذهباً لطائفة تذب عنه، وإنما يكون باطلاً مشوباً بحق، كما قال تعالى:/ ﴿لِمَ ٧/ ١٧٠ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٧١﴾﴾ [آل عمران:٧١].

أو تكون فيه شبهة لأهل الباطل، وإن كانت باطلة وبطلانها يتبين عند النظر الصحيح، كالذين قالوا: إنَّ محمداً ﷺ شاعرٌ وكاهن ومجنون؛ قالوا: إنَّه شاعر لأن الشعر كلام موزون مقفًّى فشبهوا القرآن به من هذا الوجه، والكاهن يخبر أحياناً بواحدة تصدق فشبَّهوا الرسول به من هذا الوجه، والمجنون يقول ويفعل خلاف ما في عقول ذوي العقول. فلمَّا زعموا أنَّ ما يأتي به الرسول ﷺ يخالف ما يأتي به العقلاء نسبوه إلى ذلك!

لكن ما ينصبه الله من الأدلة، ويهدي إليه عباده من المعرفة، يتبين به الحق من الباطل الذي يشتبه به، ولكن ليس كلُّ من عرف الحقّ -إما بضرورة أو بنظر- أمكنه أن يحتج على من ينازعه بحجةٍ تهديه أو تقطعه، فإنَّ ما به يعرف الإنسان الحق نوع، وما به يعرِّفه به غيره نوع، وليس كل ما عَرَفه الإنسان أمكنه تعريف غيره به، فلهذا كان النظر أوسع من المناظرة، فكل ما يمكن المناظرة به يمكن النظر فيه، وليس كل ما يمكن النظر فيه يمكن مناظرة كل أحدٍ به. / ٧/ ١٧١

ولهذا كان أهل العلم بالحديث لهم علومٌ ضرورية بأقوال الرسول ومقاصده، لا يشركهم فيها إلا من شركهم في أسبابها.

والمقصود هنا أن السلف كانوا أكمل الناس في معرفة الحق وأدلته، والجواب عمَّا يعارضه، وإن كانوا في ذلك درجات. وليس كلٌّ منهم يقوم بجميع ذلك، بل هذا يقوم بالبعض، وهذا يقوم بالبعض، كما في نقل الحديث عن النبي ﷺ، وغير ذلك من أمور الدين.

والكلام الذي ذمّوه نوعان: أحدهما أن يكون في نفسه باطلاً وكَذِباً، وكل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل وكذب، فإنَّ أصدق الكلام كلام الله.

والثاني أن يكون فيه مفسدة، مثلما يوجد في كلام كثير منهم: من النهي عن مجالسة أهل البدع، ومناظرتهم، ومخاطبتهم، والأمر بهجرانهم. وهذا لأنَّ ذلك قد يكون أنفع للمسلمين من مخاطبتهم، فإن الحق إذا كان ظاهراً قد عرفه المسلمون، وأراد بعض المبتدعة أن يدعو إلى بدعته، فإنه يجب منعه من ذلك، فإذا هُجِر وعُزِّر، كما فعل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ بصَبِيغ بن عِسْلٍ التميمي[1]، وكما كان المسلمون يفعلونه، أو قُتِل كما قَتَل المسلمون/ الجعد بن درهم وغيلان القدري وغيرهما -كان ذلك هو المصلحة، بخلاف ما إذا تُرك داعياً، وهو لا يقبل الحق: إما لهواه، وإما لفساد إدراكه، فإنَّه ليس في مخاطبته إلاَّ مفسدة وضرر عليه وعلى المسلمين.

٧/ ١٧٢

والمسلمون أقاموا الحجة على غَيْلان ونحوه، وناظروه وبيَّنوا له الحق، كما فعل عمر ابن عبد العزيز ﷺ واستتابه، ثم نكث التوبة بعد ذلك فقتلوه[2].

وكذلك علي ﷺ بعث ابن عباس إلى الخوارج فناظرهم، ثم رجع نصفهم، ثم قاتل الباقين[3].

والمقصود أنَّ الحق إذا ظهر وعُرف، وكان مقصود الداعي إلى البدعة إضرار الناس، قُوبل بالعقوبة.

---

(١) روى خبر صبيغ اللالكائي في «السنة» (١١٣٨)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٣٣/ ٤٠٨-٤١٣).

(٢) انظر خبر ذلك في «سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون» لابن نباتة المصري، تحقيق الأستاذ محمد أبي الفضل إبراهيم، (ص٢٩٠-٢٩١) ط.المدني، القاهرة، (١٣٨٣/ ١٩٦٤). (رشاد).

(٣) انظر خبر ذلك في تلبيس إبليس لابن الجوزي (ص٩١-٩٣). (رشاد).

قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُحَآجُّونَ فِى ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا ٱسْتُجِيبَ لَهُۥ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ﴿١٦﴾﴾ [الشورى:١٦].

وقد ينهون عن المجادلة والمناظرة، إذا كان المناظر ضعيف العلم بالحجة وجواب الشبهة، فيُخاف عليه أن يفسده ذلك المُضلُّ، كما يُنهى الضعيف في المقاتلة أن يقاتل عِلجا قوياً من علوج الكفار، فإنَّ ذلك يضرُّه ويضر المسلمين بلا منفعة، وقد يُنهى عنها إذا كان المناظر/ معانداً يَظْهَر له الحق فلا يقبله -وهو السوفسطائي- فإنَّ الأمم كلهم ٧/ ١٧٣ متفقون على أن المناظرة إذا انتهت إلى مقدمات معروفة بَيِّنة بنفسها ضرورية وجحدها الخصم كان سوفسطائيا، ولم يُؤمر بمناظرته بعد ذلك، بل إن كان فاسد العقل داووه، وإن كان عاجزاً عن معرفة الحق -ولا مضرة فيه- تركوه، وإن كان مستحقاً للعقاب عاقبوه مع القدرة: إما بالتعزير وإما بالقتل، وغالب الخلق لا ينقادون للحق إلاَّ بالقهر.

والمقصود أنهم نهوا عن المناظرة من لا يقوم بواجبها، أو مع من لا يكون في مناظرته مصلحة راجحة، أو فيها مفسدة راجحة، فهذه أمور عارضة تختلف باختلاف الأحوال.

وأمَّا جنس المناظرة بالحق فقد تكون واجبة تارة ومستحبة أخرى. وفي الجملة جنس المناظرة والمجادلة فيها: محمود ومذموم، ومفسدة ومصلحة، وحق وباطل.

ومنشأ الباطل من نقص العلم، أو سوء القصد. كما قال تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ﴾ [النجم:٢٣].

ومنشأ الحق من معرفة الحق والمحبة له، والله هو الحق المبين، ومحبته أصل كل عبادة، فلهذا كان أفضل الأمور على الإطلاق معرفة الله ومحبته، وهذا هو ملة إبراهيم خليل الله تعالى، الذي جعله الله للناس إماما، وجعله أمةً يأتم به الخلق، وهو الذي ناظر المعطلين والمشركين. / ٧/ ١٧٤

كما ذكر الله تعالى محاجته لمن حاجّه في ربه: ﴿إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّيَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ﴾ [البقرة:٢٥٨] ومحاجته لقومه الذين كانوا يعبدون الكواكب.

والجهمية نفاة الصفات الذين هم رؤوس أهل الكلام المذموم، قولهم مأخوذ من قول خصمائه، كما هو مأخوذ من قول فرعون خصم موسى عليه السلام، فإنَّ فرعون أظهر جحد الصانع وعلوه على خلقه، وجَحَد تكليمه لموسى. وقوم إبراهيم كانوا مشركين، كما أخبر الله تعالى عنهم بذلك، وكان فيهم من هو معطِّل، كما ذكر الله تعالى ذلك.

والفلاسفة القائلون بدعوة الكواكب: فيهم المشرك، وفيهم المعطل، ونفي الصفات من أقوالهم، فمنهم من لا يثبت لهذا العالم المشهود رباً أبدعه، كما هو قول الدهرية الطبيعية منهم، ويجعلون العالم نفسه واجب الوجود بذاته، ومنهم من يثبت له مبدعاً واجباً بنفسه أبدعه، كما هو قول الدهرية الإلهية منهم، ويقولون: إنَّ الواجب ليس له صفة ثبوتية، بل صفاته: إما سلب، وإما إضافة، وإما مركَّبة منهما.

وكان الجعد بن درهم من أهل حرَّان، وكان فيهم بقايا من الصابئين والفلاسفة -خصوم إبراهيم الخليل ﷺ، فلهذا أنكر تكليم موسى وخلة إبراهيم، موافقةً لفرعون والنمروذ، بناءً على أصل هؤلاء/ النفاة، وهو أن الرب تعالى لا يقوم به كلام، ولا يقوم به محبة لغيره، فقتله المسلمون، ثم انتشرت مقالته فيمن ضلَّ من هذا الوجه. ٧/ ١٧٥

والمحبة متضمنة للإرادة، ومسألة الكلام والإرادة ضلَّ فيهما طوائف، كما ضلُّوا في إنكار العلو الذي أنكره فرعون على موسى، كما قد بُسط هذا في موضعه.

ومما يبين هذا أن السلف لم يذمُّوا التكلم بأسماء مفردة: كالجوهر، والجسم، والعرض، فإنَّ الاسم المفرد ليس بكلام، ولا يتكلم به أحدٌ، وإنما ذمُّوا الكلام المؤلَّف

الدال على معان، والذين كانوا يتكلمون بهذه الأسماء كان كلامهم متضمناً لأمور فيها افتراء على الله ورسوله: إما إثبات ما نفاه الله، وإما نفي ما أثبته الله، ومتضمنة لمعان باطلة هي كذب وباطل في نفس الأمر.

والمقصود هنا التنبيه على جنس ما مدحه السلف وذموه، وأنهم كانوا أعرف الناس بالحق وأدلته، وبطلان ما يعارضه، وإنما يَظُن بهم التقصير في هذا من كان جاهلاً بحقيقة الحق، وبما جاء به الرسول ﷺ من العلم والإيمان، وبما وصل إليه السلف والأئمة، فجهله بالأول يوجب أن لا يعلم الحق بل يعتقد نقيضه، وجهله بالثاني يوجب ظنه أن ليس فيما جاء به الرسول بيان الحق بأدلته والمناظرة عنه، وجهله بالثالث يوجب ظنه أنَّ السلف ذموا الكلام بالأدلة الصحيحة المفضية/ إلى العلم بالله وصفاته ١٧٦/٧ خوفا من الشبهات والأهواء، بل الأصل في ذم السلف للكلام هو اشتماله على القضايا الكاذبة، والمقدمات الفاسدة، المتضمنة للافتراء على الله تعالى وكتابه ورسوله ودينه.

فهذا هو الكلام المذموم بالذات، وهو الكلام الكاذب الباطل، وأما الكلام الذي هو حق وصدق، فهذا لا يُذم بالذات، وإنما يذم المتكلم به أحيانا، لاشتمال ذلك على مضرة عارضة، مثل ما يحرم القذف، وإن كان القاذف صادقاً إذا لم يكن له أربعة شهداء، ومثل ما تحرم الغيبة والنميمة ونحو ذلك مما هو صدق لكن فيه ظلم للغير.

وأمَّا الكلام في الدين فنوعان: أحدهما أمر، والثاني خبر. والكلام في أصول الدين هو من نوع الثاني. ولا ريب أنَّ الله تعالى أخبر بإثبات أمور ونفى أمور، وأصدق الكلام كلام الله، فما ناقض ذلك كان كذباً وقولا على الله غير الحق.

كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ﴾ [النساء:١٧١]، وقال تعالى: ﴿أَلَمۡ يُؤۡخَذۡ عَلَيۡهِم مِّيثَٰقُ ٱلۡكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّ﴾

[الأعراف:١٦٩]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ ٱلۡعِجۡلَ سَيَنَالُهُمۡ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمۡ وَذِلَّةٌ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۚ وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُفۡتَرِينَ ١٥٢﴾ [الأعراف:١٥٢]، / وقال تعالى: ﴿سُبۡحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلۡعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ١٨٠﴾ [الصافات:١٨٠] وأمثال ذلك. ٧/ ١٧٧

وعامة الكلام الذي ذمَّه السلف تشتمل مسائله على كذبٍ وفريةٍ، ودلائلُ مسائله على كذبٍ وفريةٍ، كأقوال الجهمية النفاة لما أثبته الله تعالى له من الأسماء والصفات، وكلام القدرية النافية لما أثبته الله من قدرته ومشيئته.

ودلائل الجهمية النفاة: هو استدلالهم بدليل الجواهر والأعراض، فإنهم زعموا أن الأعيان المشاهدة كالسماوات والأرض مركَّبة من الجواهر المنفردة، أو من المادة والصورة، وأنَّ المركَّب مسبوق بجزئه، ومفتقر إلى مركِّب يركّبه، فيكون محدَثا وممكنا، وما قام بها من الصفات والحركات أعراض، والأعراض -أو بعضها- حادثة، وما كان شخصه حادثا، وَجَب أن يكون نوعه حادثا، فيمتنع وجود حوادث لا تتناهى، وقالوا: بهذا عرفنا أن السماوات مخلوقة، وبذلك عرفنا أنَّ الله موجود، فلزمهم على ذلك أن ينفوا صفات الله وأفعاله، وذلك باطل شرعاً وعقلا، ولم يكن ما أقاموه دليلاً صحيحا، فلا هم عرفوا الحق بدليل صحيح قويم، ولا/ هم نصروه بميزان مستقيم، ولكنهم قد يقابلون الفاسد بالفاسد، فإن أعداء الملة قد يقيمون شبهة على نقيض ما جاء به الرسول ﷺ، كشبهة الدهرية على قدم السماوات، فيقابلون ذلك بفاسد آخر، كاستدلالهم على حدوث ذلك بدليل الأعراض والصفات. ٧/ ١٧٨

وحفظ مثل هذا الكلام لاعتقاد العوام، كدفع المَظْلَمَة عنهم بعقوبات فيها عدوان، ومن ظنَّ أن الخلف أعلم بالحق وأدلته، أو المناظرة فيه من السلف، فهو بمنزلة من زعم أنهم أقوم بالعلم والجهاد وفتح البلاد منهم. وكلا الظنَّين طريق من لم يعرف حقيقة الدين، ولا حال السلف السابقين.

وهذا مثل كلام الرافضة وأمثالهم من أهل الفرية، الذين يتضمن قولهم التكذيب بالحق والتصديق بالباطل، فهؤلاء فيما يحدِّثون به من الكذب، ويكذِّبون به من الصدق في المقولات؛ بمنزلة أهل الكلام الباطل في البحث والنظر، كالجهمية الذين يكذِّبون بالحق ويصدِّقون بالباطل في العقليات.

ولهذا كان غير واحد من السلف يقرن بين الجهمية والرافضة، وهما شر أهل الأهواء، وكان الكلام المذموم عند السلف أعظم من الشهادة بالزور وظلم الحق./ ٧/ ١٧٩

وذلك لأنَّ الكاذب الظالم إذا علم أنه كاذب ظالم، كان معترفاً بذنبه، معتقداً لتحريم ذلك، فترجى له التوبة، ويكون اعتقاده التحريم، وخوفه من الله تعالى من الحسنات التي يُرجى أن يمحوَ الله بها سيئاته.

وأما إذا كذب في الدين معتقداً أنَّ كذبه صدق، وافترى على الله ظاناً أنّ فريته حق، فهذا أعظم ضرراً وفسادا.

ولهذا كان السلف يقولون: البدعة أحبُّ إلى إبليس من المعصية، لأنَّ المعصية يُتابُ منها والبدعة لا يتاب منها.

ولهذا أمر النبي ﷺ بقتال الخوارج المبتدعين مع كثرة صلاتهم وصيامهم وقراءتهم، ونهى عن الخروج على أئمة الظلم، وأمر بالصبر عليهم.

وكان يجلد رجلاً يشرب الخمر فلعنه رجل، فقال: لا تلعنه فإنه يحب الله ورسوله.

وجاءه ذو الخويصرة التميمي وبين عينيه أثر السجود، فقال: يا محمد اعدل فإنك لم تعدل. فقال: ويحك ومن يعدل إذا لم أعدل؟ لقد خبتُ وخسرت إن لم أعدل. ثم قال: يخرج من ضئضئ هذا أقوام يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم وقراءته/ مع قراءتهم، يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الإسلام كما ٧/ ١٨٠

يمرق السهم من الرميَّة، أينما لقيتموهم فاقتلوهم، فإن في قتلهم أجراً عند الله لمن قتلهم يوم القيامة[1].

فهذا المبتدع الجاهل لمَّا ظن أنَّ ما فعله الرسول ليس بعدل، كان ظنه كاذباً، وكان في إنكاره ظالماً، وهذا حال كل مبتدع نَفَى ما أثبته الله تعالى، أو أثبت ما نفاه الله، أو اعتقد حسن ما لم يحسِّنه الله، أو قبح ما لم يكرِّهه الله، فاعتقادهم خطأ، وكلامهم كذب، وإرادتهم هوىً، فهم أهل شبهات في آرائهم، وأهواء في إراداتهم.

فالسلف ذمُّوا أهل الكلام الذين هم أهل الشبهات والأهواء، لم يذموا أهل الكلام الذين هم أهل كلامٍ صادق، يتضمن الدليل على معرفة الله تعالى، وبيان ما يستحقه وما يمتنع عليه، ولكن قد يورث شبهة وهوى.

وقد اعترف أبو حامد بأن ما ذكره هو من الكلام والفلسفة ليس فيه كشف الحقائق ومعرفتها. / ٧/ ١٨١

وأما حراسة عقيدة العوام.

فيُقال: أولا: لا بد أن يكون المحروس هو نفس ما ثبت عن الرسول ﷺ أنه أخبر به لأمته، فأمَّا إذا كان المحروس فيه ما يوافق خبر الرسول وفيه ما يخالفه، كان تمييزه قبل حراسته أَوْلى من الذبِّ عمَّا يناقض خبر الرسول ﷺ، فإنَّ حاجة المؤمنين إلى معرفة ما قاله الرسول وأخبرهم به ليصدِّقوا به، ويكذِّبوا بنقيضه، ويعتقدوا موجبه، قبل حاجتهم إلى الذبِّ عن ذلك، والرد على من يخالفه، فإذا كان المتكلم الذي يقول إنَّه

---

(١) الحديث روي بألفاظ عدّة عن جمع من الصحابة وهو بهذا اللفظ خرجه البخاري (٣١٦٦، ٤٠٩٤، ٦٩٩٥)، ومسلم (١٠٦٦).

يذبُّ عن السنة، قد كذَّب هو بكثيرٍ مما أخبر به الرسول ﷺ، واعتقد نقيضه - كان مبتدعاً مبطلاً متكلماً بالباطل فيما خالف فيه خبر الرسول ﷺ، كما أنَّ ما وافق فيه خبر الرسول، فهو فيه متَّبعٌ للسنة، محقٌّ يتكلم بالحق.

وأهل الكلام الذين ذمَّهم السلف لا يخلو كلام أحدٍ منهم عن مخالفة السنة، وردٍّ لبعض ما أخبر به الرسول، كالجهمية والمشبِّهة، والخوارج، والروافض، والقدرية، والمرجئة.

ويقال بأنَّها لا بد أن تحرس السنةُ بالحق والصدق والعدل، لا تُحرس بكذبٍ ولا ظلم، فإذا ردَّ الإنسان باطلاً بباطل، وقابل بدعة ببدعة، كان هذا ممَّا ذمه السلف والأئمة. / ٧/ ١٨٢

وهؤلاء -كما ذكره أبو حامد- يدخلون في هذا، وكلام السلف في ذم الكلام متناول لما ذمَّه الله في كتابه، والله سبحانه قد ذم في كتابه الكلام بالباطل، والكلام بغير علم.

والأول كثير. وأمَّا الثاني فقد قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف:٣٣]، وقال تعالى: ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [آل عمران:٦٦]، وقال: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء:٣٦].

وهذان النوعان مذمومان في القضاء والفتيا والتفسير.

قال النبي ﷺ: القضاة ثلاثة: قاضٍ في الجنة، وقاضيان في النار. رجل علم الحق وقضى به فهو في الجنة، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار، ورجل علم الحق وحكم بخلافه فهو في النار[1]. / ٧/ ١٨٣

---

(١) رواه الترمذي (١٣٢٢)، وأبو داود (٣٥٧٣)، والنسائي في «الكبرى» (٥٩٢٢)، وابن ماجة =

وفي السنن: من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ[١]، ومن قال في القرآن برأيه فأخطأ فليتبوأ مقعده من النار[٢].

فهذان النوعان من الكلام مذمومان مطلقاً، لا سيما ما كان في نفسه كذباً باطلاً. وأما جنس النظر والمناظرة، فهذا لم ينه السلف عنه مطلقا، بل هذا -إذا كان حقاً- يكون مأموراً به تارة ومنهيًّا عنه أخرى، كغيره من أنواع الكلام الصدق، فقد يُنهى عن الكلام الذي لا يفهمه المستمع، أو الذي يضرُّ المستمع، وعن المناظرات التي تُورث شبهات وأهواء، فلا تفيد علماً ولا دينا.

ومن هذا الباب أنَّه خرج ﷺ على طائفة من أصحابه وهم يتناظرون في القدر، فقال أبهذا أُمرتم؟ أم إلى هذا دُعيتم؟: أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض، وإنما نزل القرآن ليصدِّق بعضه بعضا، لا ليكذِّب بعضه بعضا.

=(٢٣١٥)، والطبراني في «الكبير» (١١٥٤، ١١٥٦)، وفي «الأوسط» (٦٧٥٧، ٦٧٨٦)، والروياني (٦٦)، والحاكم في الصحيح (٤/ ١٠١)، وفي «المعرفة» (ص٩٨-٩٩)، وابن عدي في «الضعفاء» (٢/ ٤٥٩، ٤/ ١٦، ٦/ ١٥١)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (٧٥٣١)، وفي «المدخل» (١٨٣) من حديث خلف بن خليفة ثنا أبو هاشم عن ابن بريدة عن أبيه مرفوعاً، والحديث صحيح.

(١) رواه الترمذي (٢٩٥٢)، وأبو داود (٣٦٥٢)، والنسائي في «فضائل القرآن» (١١١)، والطبراني في «الأوسط» (٥١٠١)، و«الكبير» (١٦٧٢)، والروياني (٩٦٨)، وأبو يعلى (١٥٢٠)، وفي «المفاريد» (٣٢)، وابن عدي في «الكامل» (٣/ ٤٥٠)، ومن طريقه ابن عساكر (٣١/ ٦)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (٢٢٧٧)، والحديث ضعيف.

(٢) الحديث بهذا اللفظ لم أجده وإنما وجدته: «ومن قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» رواه الترمذي (٢٩٥١)، والنسائي في «الكبرى» (٨٠٨٥) بسند ضعيف.

فإذا كانت المناظرة تتضمن أنَّ كل واحد من المتناظرين يكذب ببعض الحق نُهي عنها لذلك. وأكثر الاختلاف بين ذوي الأهواء من/ هذا الباب، كالقائلين بأنَّ الله جسم ١٨٤/٧ متحيِّز في جهة، والنافين لذلك، والقائلين: إنَّ الله يجبر العباد، والنافين لذلك، وأمثال ذلك من الكلام المجمل المتشابه، الذي يتضَمَّن حقًّا وباطلا، في جانبي النفي والإثبات.

والكلام بلفظ «الجسم» و«الجوهر» و«العرض» في مسائل الصفات هو من هذا الباب. قال أبو عبد الرحمن السلمي- وقد ذكره شيخ الإسلام في «ذم الكلام» من طريقه: **سمعت أبا نصر أحمد بن حامد السجزي يقول: سمعت أبي يقول: قلت لأبي العباس بن سريج: ما التوحيد؟ قال: توحيد أهل العلم وجماعة المسلمين شهادة أن لا إله إلا الله، وأنَّ محمداً رسول الله، وتوحيد أهل الباطل الخوض في الأعراض والأجسام، وإنما بعث النبي ﷺ بإنكار ذلك.**

والمقصود هنا بيان فساد الطرق المعارضة للكتاب والسنة. وأمَّا بيان اشتمال الكتاب والسنة على الطرق التي بها تحصل معرفة الله والإيمان به وبرسله وباليوم الآخر، فهذا مذكور في موضع آخر.

[تابع كلام الغزالي في «الإحياء»]

وقد قال أبو حامد أيضاً لَمَّا ذكر أقسام العلوم[١]: «فإن قلت: لِمَ لمْ تورد في أقسام العلوم الكلام والفلسفة، وتبين أنهما محمودان أو/ مذمومان؟[٢] فاعلم أنَّ حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي يُنتفع بها فالقرآن والأخبار مشتملة عليه، وما خرج عنه[٣] فهو: إمَّا مجادلة مذمومة، وهي من البدع[٤]، وإما مشاغبات[٥] بالتعلق بمناقضات الفرق[٦]، وتطويل وقتٍ بنقل[٧] المقالات التي أكثرها تُرَّهات وهذيانات تزدريها الطباع، وتمجّها الأسماع، وبعضها خوضٌ[٨] فيما لا يتعلق بالدين، ولم يكن شيء منها[٩] مألوفاً في العصر الأول، فكان الخوض فيه بالكلية من البدع».

٧/ ١٨٥

[كلام الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر]

قال أبو الحسن الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر بباب الأبواب[١٠]: «ووقفت على ما التمستموه من ذكر الأصول التي عوَّل/ سلفنا رحمة الله عليهم عليها

٧/ ١٨٦

---

(١) في كتابه «إحياء علوم الدين» (١/ ٣٨)، وسنقابل النص التالي عليه إن شاء الله. (رشاد).

(٢) إحياء: أنهما مذمومان أو محمودان.

(٣) إحياء: عنهما.

(٤) إحياء: من البدع كما سيأتي بيانه.

(٥) إحياء: وإما مشاغبة.

(٦) إحياء: ..الفرق لها.

(٧) إحياء: وتطويل بنقل..

(٨) س: خرص.

(٩) إحياء: منه.

(١٠) سنقابل الكلام التالي على مصورة «رسالة إلى أهل الثغر» للأشعري الموجودة بمعهد المخطوطات المصورة بالجامعة العربية (رقم ١٠٥ توحيد) إن شاء الله (وهي مصورة من النسخة المخطوطة بمكتبة روان كشك باستانبول) وعلى النسخة المطبوعة عنها والتي نشرت في مجلة دار الفنون باستانبول، ثم نشرت في مجلة كلية الإلهيات بجامعة أنقرة (يناير ١٩٢٨) والمقابلة عليها. (رشاد).

وعدلوا إلى الكتاب والسنة من أجلها، واتِّباع خلفنا الصالح لهم في ذلك، وعدولهم عمَّا صار إليه أهل البدع من المذاهب التي أحدثوها، وصاروا إلى مخالفة الكتاب والسنة بها[١]. وما ذكرتم[٢] من شدة الحاجة إلى ذلك، فبادرت -أيدكم الله- بإجابتكم إلى ما التمستموه، وذكرت لكم[٣] جملاً من الأصول، مقرونة بأطراف من الحجاج، تدلكم على صوابكم في ذلك، وخطأ أهل البدع فيما صاروا إليه من مخالفتهم، وخروجهم عن الحق[٤] الذي كانوا عليه قبل هذه البدع معهم، ومفارقتهم بذلك الأدلة الشرعية، وما أتى به الرسول منها[٥] ونبَّه عليها، وموافقتهم بذلك لطرق الفلاسفة الصَّادِّين عنها، والجاحدين لما أتت به الرسل صلوات الله عليهم منها: اعلموا[٦] -أرشدكم الله- أنَّ الذي/ مضى عليه سلفنا ٧/ ١٨٧ ومن اتبعهم من صالح خلفنا: أن الله تعالى بعث محمداً ﷺ إلى سائر العالمين وهم أحزاب متشتتون، وفرق متباينون: منهم كتابيٌّ يدعو إلى الله بما في كتابه[٧]، وفلسفيّ قد تشعبت به الأباطيل في أمور[٨] يدّعيها بقضايا العقول، وبرهميٌّ ينكر

---

(١) بها: ليست في «رسالة..».

(٢) رسالة إلى أهل الثغر: وما ذكرتموه.

(٣) رسالة الثغر: ..إلى ما سألتموه لما أوجبه من حقوقكم والكرامة لكم، وذكرت لكم..

(٤) رسالة الثغر (النسخة المخطوطة): وخرجوهم عن الحق، وهو تحريف.

(٥) رسالة الثغر: وما أتى الرسول عليه الصلاة والسلام منها.

(٦) رسالة الثغر: ولم آلكم وساير من تأمل ما ذكرته نصحاً لما يوجب على من حق نعم الله فيكم، والرجوة من نيل الثواب بإجابتكم مستعينا (في المخطوطة: مستغنياً) في ذلك بالله عز وجل ومتوكلاً عليه، وهو حسبي ونعم الوكيل، اعلموا..

(٧) رسالة الثغر: بما تقوّل به في كتابه.

(٨) رسالة الثغر (المخطوطة): في لنور، وهو تحريف، المطبوعة: في فنون.

أنْ يكون لله رسول، ودهري يدَّعي الإهمال[١] ويخبط في عشواء الضلال، وثنوي قد اشتملت عليه الحيرة، ومجوسي يدَّعي ما ليس له به خبرة، وصاحب صنم يعكف عليه[٢] ويزعم أنَّ له رباً يتقرب بعبادة ذلك الصنم إليه، لينبههم جميعاً على حدثهم[٣]، ويدعوهم إلى توحيد المحدِث لهم، ويبيّن لهم طرق معرفته، بما فيهم من آثار صنعته، ويأمرهم برفض كل ما كانوا عليه من سائر الأباطيل، بعد تنبيهه ﷺ لهم على فسادها، ودلالته على صدقه فيما يخبرهم به عن ربهم[٤] بالآيات الباهرة، والمعجزات القاهرة، ويوضِّح لهم سائر/ ما تعبَّدهم الله به من شريعته، وأنه ﷺ ٧/١٨٨ دعا جماعتهم إلى ذلك، ونبههم على حَدَثهم[٣]؛ بما فيهم من اختلاف الصور والهيئات، وغير ذلك من اختلاف اللغات، وكشف لهم عن طريق معرفة الفاعل لهم، بما فيهم وفي غيرهم مما يقتضي وجوده، ويدلُّ على إرادته وتدبيره، حيث قال عز وجل: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الذاريات:٢١] فنبههم عز وجل بتقلُّبهم في سائر الهيئات التي كانوا عليها على ذلك.

وشرح لهم ذلك بقوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴿١٤﴾﴾ [المؤمنون:١٢-١٤].

---

(١) رسالة الثغر: الإمهال. (٢) رسالة الثغر: يعتكف عليه.

(٣) رسالة الثغر (المطبوعة): على حدوثهم.

(٤) رسالة الثغر: عن ربهم تعالى.

وهذا من أوضح ما يقتضي الدلالة[١] على حدث[٢] الإنسان/ ووجود المحدِث ٧/ ١٨٩ له، من قِبَل أن العلم قد أحاط بأن كل متغيّر لا يكون قديماً، وذلك أن تغيّره يقتضي مفارقة حالٍ كان عليها قبل تغيّره، وكونه قديما ينفي تلك الحال، فإذا حصل متغيراً بما ذكرناه من الهيئات التي لم يكن قبل تغيّره عليها، دلّ ذلك على حدوثها، وحدوث الهيئة التي كان[٣] عليها قبل حدوثها إذ لو كانت قديمة لما جاز عدمها، وذلك أنَّ القديم لا يجوز عدمه، وإذا كان هذا على ما قلنا، وجب أن يكون ما عليه الأجسام من التغير منتهياً إلى هيئات محدثة، لم تكن الأجسام قبلها موجودة، بل كانت معها[٤] محدثة، ويدلُّ ترتيب ذلك على محدثٍ قادر حكيم من قِبَل أن ذلك لا يجوز أن يقع بالاتفاق[٥]، فيتم من غير مرتِّبٍ له، ولا قاصدٍ إلى ما وُجد منه فيها، دون ما كان يجوز وقوعها عليه من الهيئات المخالفة لها، وجواز تقدمها في الزمان وتأخرها، وحاجتها بذلك[٦] إلى محدثها ومرتبها، لأنَّ سلالة الطين والماء المهين يحتمل من الهيئات ضروباً كثيرة، لا يقتضي واحدٌ منها سلالة/ ٧/ ١٩٠ الطين ولا الماء المهين بنفسه، ولا يجوز أن يقع شيء من ذلك فيها بالاتفاق،

(١) رسالة الثغر (المطبوعة): وهذا من أوضح ما يقتضي وجوده ويدل على إرادته وتدبيره حيث قال عز وجل الدلالة. وهو خطأ، فهذه الكلمات سبق ورودها قبل سطور وعليها شطب في المخطوطة.

(٢) رسالة الثغر (المطبوعة): حدوث.

(٣) رسالة الثغر: تغيره، وكونه قديماً ينفي تلك الهيئة التي كان..

(٤) رسالة الثغر: بل كانت قبلها.

(٥) رسالة الثغر: إلا باتفاق.

(٦) رسالة الثغر (المخطوطة): وحاجتها تلك بذلك..، (المطبوعة): وحاجتها تلك تدلك.

لاحتمالها لغيره، فإذا وجدنا ما صار إليه الإنسان في هيئته المخصوصة به دون غيره من الأجسام، وما فيه من الآلات المعدَّة لمصالحه: كسمعه وبصره وشمِّه وحسِّه وآلات ذوقه، وما أُعد له من آلات الغذاء، التي لا قوام له إلاَّ بها، على ترتيب ما قد أحوج[(١)] إليه من ذلك، حتى يُوجد في حال حاجته إلى الرضاع بلا أسنان تمنعه من غذائه، وتحول بينه وبين مرضعته، فإذا نُقل من ذلك وخرج[(٢)] إلى غذاء لا ينتفع به، ولا يصل منه إلى غرضه إلاَّ بطحنها له جعل له منها بقدر ما به الحاجة في ذلك إليه، والمَعِدَة المُعَدَّة لطبخ[(٣)] ما يَصِل إليها من ذلك، وتلطيفه حتى يصل إلى الشعر والظفر، وغير ذلك من سائر الأعضاء في مجارٍ لطاف، قد هيئت لذلك بمقدار ما يقيمها، والكبد المعدَّة لتسخينها بما يصل من حرارة القلب،/ والرئة المهيَّأَة لإخراج بخار الحرارة التي في القلب، وإدخال ما يعتدل[(٤)] به من الهواء البارد، باجتذاب المناخر، وما فيها من الآلات المعدَّة لخروج ما يفضل من الغذاء عن مقدار الحاجة، في مجارٍ ينفذ ذلك منها، وغير ذلك مما يطول شرحه، مما لا يصح وقوعه بالاتفاق، ولا يَستغني[(٥)] فيما هو عليه عن مقوِّمٍ له يرتِّبه[(٦)]، إذ كان ذلك لا يصحُّ أن يترتب وينقسم في سلالة الطين والماء المهين بغير صانع لها مدبر[(٧)]، عند

٧/ ١٩١

---

(١) رسالة الثغر: قد حُوج.
(٢) رسالة الثغر: وحوج.
(٣) رسالة الثغر (المخطوطة): والمعدة اطبخ.
(٤) رسالة الثغر (المخطوطة): ما يستدل.
(٥) رسالة الثغر: يتعين.
(٦) رسالة الثغر (المخطوطة): عن مقوم يرتبه، المطبوعة: بغير مقوم يرتبه.
(٧) رسالة الثغر: بغير صانع ولا مدبر.

كل عاقل متأمل[١]، كما لا يصح أن تترتب[٢] الدار على ما تحتاج إليه فيها، من البناء بغير مدبِّرٍ يقسِّم ذلك فيها ويقصد إلى ترتيبها.

ثم زادهم الله تعالى في ذلك بياناً بقوله عز وجل: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ / لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾﴾ [آل عمران: ١٩٠]، فدلَّهم ١٩٢/٧ تعالى بحركة الأفلاك على المقدار الذي بالخلق الحاجة إليه في مصالحهم، التي لا تخفى مواقع[٣] انتفاعهم بها، كالليل الذي جعل لسكونهم، ولتبريد ما زاد عليهم من حرّ الشمس في زروعهم وثمارهم، والنهار الذي جُعل لانتشارهم وتصرفهم في معايشهم، على القدر الذي يحتملونه في ذلك.

ولو كان دهرهم كله ليلاً لأضرَّ بهم[٤] ما فيه من الظلمة التي تقطعهم عن التصرف في مصالحهم، وتحول بينهم وبين إدراك منافعهم، وكذلك لو كان دهرهم كله نهاراً، لأضرَّ بهم ذلك، ودعاهم ما فيه من الضياء إلى التصرف في طلب المعاش مع حرصهم على ذلك، إلى ما لا يطيقونه، فأداهم قلة الراحلة إلى عطبهم، فجعل لهم من النهار قسطاً لتصرفهم، لا يجوز بهم قدر الطاقة فيه، وجعل لهم من الليل قسطا لسكونهم، لا يقصر عن درك[٥] حاجتهم، لتعتدل في ذلك/ ١٩٣/٧ أحوالهم، وتكمل مصالحهم، وجعل لهم[٦] من الحر والبرد فيهما، بمقدار ما هم

---

(١) رسالة الثغر: يتأمل.

(٢) رسالة الثغر: يترتب.

(٣) رسالة الثغر: واقع.

(٤) (د): لأضرهم.

(٥) رسالة الثغر: عن قدر.

(٦) عبارة (وجعل لهم) ساقطة من «رسالة الثغر».

ولثمارهم ولمواشيهم من الصلاح، رفقاً لهم[١]، وجعل لون ما[٢] يحيط بهم من السماء[٣] ملاوماً لأبصارهم، ولو كان لونها على خلاف ذلك من الألوان لأفسدها، ودلّهم على حدثها، بما ذكرناه من حركاتها، واختلاف هيئاتها، كما ذكرنا آنفا، ودلّهم على حاجتها وحاجة الأرض، وما فيهما من الحكم، مع عظمهما وثقل أجرامهما، إلى إمساكه عز وجل لهما بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا ﴿٤١﴾﴾ [فاطر:٤١]. فعرَّفنا تعالى أن وقوفهما لا يصحُّ أن يكون[٤] من غيره، وأن وقوفهما/ لا يجوز أن يكون بغير مُوقفٍ لهما، ثم نبَّهنا على فساد قول الفلاسفة بالطبائع، وما يدَّعونه من فعل الأرض والماء والنار والهواء في الأشجار، وما يخرج منها من سائر الثمار، بقوله عز وجل: ﴿وَفِي ٱلۡأَرۡضِ قِطَعٞ مُّتَجَٰوِرَٰتٞ وَجَنَّٰتٞ مِّنۡ أَعۡنَٰبٖ وَزَرۡعٞ وَنَخِيلٞ صِنۡوَانٞ وَغَيۡرُ صِنۡوَانٖ يُسۡقَىٰ بِمَآءٖ وَٰحِدٖ وَنُفَضِّلُ بَعۡضَهَا عَلَىٰ بَعۡضٖ فِي ٱلۡأُكُلِۚ﴾ ثم قال عز وجل: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ﴿٤﴾﴾ [الرعد:٤].

٧/ ١٩٤

ثم نبَّه تعالى خلقَه على أنه واحدٌ باتساق أفعاله وترتيبها، وأنَّه تعالى لا شريك له فيها، بقوله عز وجل: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء:٢٢] ووجه الفساد بذلك: لو كانا إلهين ما اتّسق أمرهما على نظام، ولا يتم على إحكام، وكان[٥]

---

(١) رفقاً لهم: كذا في (د) ورسالة الثغر، وفي (س): وفقاً لهم، ولعل الصواب: رفقاً بهم.

(٢) ما: ساقطة من «رسالة الثغر».

(٣) من السماء: ساقطة من رسالة الثغر (المطبوعة) وهي في المخطوطة.

(٤) رسالة الثغر (المخطوطة): أن وقوعهما لا يكون، المطبوعة: أن وقوفهما لا يكون.

(٥) رسالة الثغر (المخطوطة): ولو كان، وهو تحريف.

لا بد أن يلحقهما العجز، أو يلحق أحدهما، عند التمانع في الأفعال والقدرة على ذلك، وذلك أنَّ كل واحد منهما لا يخلو أن يكون قادراً على/ ما يقدر عليه الآخر، ٧/ ١٩٥ على طريق البدل من فعل[١] الآخر، أو لا يكون كل واحد منهما قادراً على ذلك، فإن كان كل واحد منهما قادراً على فعل ما يقدر عليه الآخر بدلاً منه، لم يصح أن يفعل كل واحد منهما ما يقدر عليه الآخر، إلاَّ بترك الآخر له، وإذا كان كل واحد منهما لا يفعل إلاَّ بترك الآخر له، جاز أن يمنع كل واحد منهما صاحبه من ذلك.

ومن يجوز أن يمنع ولا يفعل إلاَّ بترك غيره له، فهو مذموم عاجز[٢]، وإن كان كل واحد منهما لا يقدر على فعل مقدور[٣] الآخر بدلاً منه، وجب عجزهما وحدوث قدرتَيْهما، والعاجز لا يكون إلها ولا ربًّا.

ثمَّ نبه المنكرين[٤] للإعادة، مع إقرارهم بالابتداء على جواز إعادته تعالى لهم، حيث قال لهم لما استنكروها[٥] وقالوا: من يحيي العظام وهي رميم؟: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍۖ وَهُوَ بِكُلِّ / خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ ثم أوضح ذلك بقوله: ﴿ٱلَّذِى ٧/ ١٩٦ جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [يس:٧٩-٨٠] فدلَّهم بما يشاهدونه من جعله النار من العَفَار والمَرْخ[٦] وهما شجرتان خضراوان إذا حَكَّت

---

(١) رسالة الثغر: من بدل.

(٢) رسالة الثغر: فهو مُدَبَّر عاجز.

(٣) رسالة الثغر: على فعل مثل مقدور.

(٤) رسالة الثغر (المخطوطة): التكوين.

(٥) رسالة الثغر: لما استكبروها.

(٦) تفسير القرطبي لهذه الآية: (ويعني ما في المَرْخ والعفار، وهي زنادة العرب، ومنه قولهم: في كل شجر نار، واستمجد المَرْخ والعفار، فالعفار الزند وهو الأعلى، والمرخ الزندة وهي الأسفل، يؤخذ منهما غصنان مثل المساوكين يقطران ماءً فيُحك بعضهما إلى بعض فتخرج منهما النار)، وانظر تفسير ابن كثير لهذه الآية.

إحداهما الأخرى بتحريك الريح لها اشتعل النار فيهما، على جواز إعادته الحياة في العظام النخرة والجلود المتمزقة.

ثم نبَّه عبَّاد الأصنام بتعريفه لهم على فساد ما صاروا إلى عبادتها[١] مع نحتها، بقوله تعالى: ﴿أَتَعۡبُدُونَ مَا تَنۡحِتُونَ ۝٩٥﴾ ثم قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصافات:٩٥-٩٦]، فبين لهم فساد عبادتها، ووجوب عبادته دونها، بأنها إذا كانت لا تصير أصناماً إلاَّ بنحتكم لها، فأنتم أيضا لن تكونوا[٢] على ما أنتم عليه/ ٧/ ١٩٧ من الصور والهيئات إلاَّ بفعلي، وإني -مع خلقي لكم وما تنحتونه- خالق لنحتكم[٣]، إذ كنت أنا[٤] المُقْدِر لكم[٥] عليه والممكِّن لكم منه.

ثم رد[٦] على المنكرين لرسله بقوله عز وجل: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦٓ إِذۡ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٖ مِّن شَيۡءٖۗ قُلۡ مَنۡ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِي جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورٗا وَهُدٗى لِّلنَّاسِۖ﴾ [الأنعام:٩١]، وقال تعالى: ﴿رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [النساء:١٦٥].

ثم احتجَّ النبي ﷺ على أهل الكتب[٧] بما في كتبهم من ذكر صفته والدلالة على اسمه ونعته، وتحدى النصارى -لما كتموا[٨] ما في كتبهم من ذلك وجحدوه-

---

(١) رسالة الثغر (المخطوطة): إلى عبادتهم.
(٢) رسالة الثغر: فأنتم أيضاً أولى أن تكونوا.
(٣) رسالة الثغر (المطبوعة): لنحتكم (أولى بالعبادة منه).
(٤) رسالة الثغر (المخطوطة): إذا أنا، المطبوعة: إذ أنا.
(٥) رسالة الثغر (المخطوطة): والممكن لهم.
(٦) رسالة الثغر (المطبوعة): ثم نبه.
(٧) رسالة الثغر (المطبوعة): على أهل الكتاب.
(٨) رسالة الثغر (المخطوطة): لما كتبوا، وهو تحريف.

بالمباهلة، عند أمر الله عز وجل له بذلك بقوله: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَكَ/ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ٧/ ١٩٨ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَـٰذِبِينَ ﴿٦١﴾﴾ [آل عمران:٦١].

وقال لليهود لمَّا بهتوه: ﴿فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿٩٤﴾﴾ [البقرة:٩٤] فلم يجد أحد منهم على ذلك، مع اجتماعهم على تكذيبه، وتناهيهم في عداوته، واجتهادهم في التنفير عنه، لمَّا أخبرهم بحلول الموت بهم إن أجابوه إلى ذلك، فلولا معرفتهم بحاله في كتبهم، وصدقه فيما يخبرهم، لأقدموا على إجابته، ولسارعوا إلى فعل ما يعلمون أن فيه توهين أمره.

ثم إنَّ الله تعالى بعد إقامة الحجج عليهم[١] أزعج خواطر جماعتهم للنظر فيما دعاهم إليه، ونبههم عليه، بالآيات الباهرة، والمعجزات القاهرة، وأيَّده بالقرآن الذي تحدَّى به فصحاء قومه الذين بُعث/ إليهم لمَّا قالوا: إنَّه مفتَرى أن يأتوا بعشر ٧/ ١٩٩ سورٍ مثله مفتريات، أو سورة من مثله، وقد خاطبهم فيه بلغتهم، فعجزوا عن ذلك، مع إخباره لهم أنهم لا يأتون بمثله، ولو تظاهر على ذلك الإنس والجن، وقطع عليه السلام عذرهم به وعذر غيرهم[٢]، كما قطع موسى عليه السلام عذر السحرة وغيرهم في زمانه بالعصا التي فضحت سحرهم، وبانَ بما كان منها -لهم ولغيرهم- أن ذلك من فعل الله تعالى، وأنَّ هذا ليس تبلغه قدرتهم[٣]، ولا تطمع

(١) عليهم: ساقطة من رسالة الثغر (المطبوعة). (٢) س: عذرهم وعذر غيرهم.

(٣) (د) رسالة الثغر (المخطوطة): يبلغه قدرهم، رسالة الثغر (المطبوعة): وأن هذا ليس ببلغتهم.

فيه خواطرهم، وكما قطع عيسى عليه السلام عذر من كان في زمانه من الأطباء، الذين قد برعوا في معرفة العقاقير، وقُوى ما في الحشائش[١]، وقدر ما ينتهي إليه علاجُهم، وتبلغه حيلهم، بإحياء الموتى بغير علاج، وإبراء الأكمه والأبرص، ٧/ ٢٠٠ وغير ذلك مما/ بهرهم به[٢]، وأظهر لهم منه ما يعلمون بيسير الفكر أَنَّه خارج عن قدرهم، وما يصلون إليه بحيلهم.

وكذلك قد أزاح نبينا ﷺ بالقرآن -وما فيه من العجائب- علل الفصحاء من أهله، وقطع به عذرهم، لرؤيتهم أَنَّه خارج عمَّا انتهت إليه فصاحتهم في لغاتهم، ونَظَمُوه[٣] في شعرهم، وبسطوه في خطبهم، وأوضح لجميع من بُعث إليه من الفرق التي ذكرناها فساد ما كانوا عليه بحجج الله وبيِّناته، ودلَّ على صحة ما دعاهم إليه ببراهين الله وآياته، حتى لم يبق لأحدٍ منهم شبهةٌ فيه، ولا احتيج[٤] مع ما كان عليه السلام في ذلك إلى زيادة من غيره، ولو لم يكن ذلك كذلك، لم يكن له عليه السلام حجة على جماعتهم، ولا كانت طاعته لازمة لهم، مع خصامهم وشدة عنادهم[٥]، ٧/ ٢٠١ ولكانوا قد احتجّوا عليه بذلك، ودفعوه عمَّا يوجب/ طاعتهم له، وقرَّعوه بتقصيره عن إقامة الحجة عليهم فيما يدعوهم إليه، مع طول تحديه لهم، وكثرة تبكيتهم، وطول مقامه فيهم، ولكنهم لم يجدوا إلى ذلك سبيلا، مع حرصهم عليه.

---

(١) رسالة الثغر (المخطوطة): وحواما في الحشائش، المطبوعة: وخواصاً في الحشائش.

(٢) رسالة الثغر: مما قهرهم به.

(٣) رسالة الثغر (المطبوعة): وما نظموه.

(٤) رسالة الثغر: (المخطوطة): ولا احتج، المطبوعة: ولا احتاج.

(٥) رسالة الثغر: غيارتهم.

وإذا كان هذا على ما ذكرناه، عُلم صحة ما ذهبنا إليه في دعوته عليه الصلاة والسلام إلى التوحيد، وإقامة الحجة على ذلك، وإيضاحه الطرق إليها. وقد أكَّد الله تعالى[1] دلالة نبوته، بما كان من خاصِّ آياته عليه السلام التي تنقض بها عاداتهم، كإطعامه الجماعة الكثيرة في المجاعة الشديدة من الطعام اليسير، وسقيهم الماء[2] في العطش الشديد من الماء اليسير، وهو ينبع من بين أصابعه، حتى رَوَوْا ورَوِيَت مواشيهم، وكلام الذئب، وإخبار الذراع المشوية أنها مسمومة، وانشقاق القمر، ومجيء الشجرة إليه عند دعائها إليه ورجوعها إلى مكانها بأمره لها، وإخباره لهم عليه/ السلام بما تجنُّه صدورهم، وما يُغَيِّبُون به عنه من أخبارهم. ٧/ ٢٠٢

ثم دعاهم عليه السلام إلى معرفة الله عز وجل، وإلى طاعته فيما كُلِّف تبليغه إليهم، بقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ [التغابن:١٢]، وعرَّفهم أمر الله بإبلاغه ذلك، وما ضمنه له من عصمته منهم، بقوله تعالى: ﴿۞ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ﴾ [المائدة:٦٧]، فعصمه الله منهم، مع كثرتهم وشدة بأسهم، وما كانوا عليه من شدة عنادهم وعداوتهم له، حتى بلَّغ رسالة ربه إليهم، مع كثرتهم ووحدته وتبرِّي أهله منه، ومعاداة عشيرته، وقصد جميع المخالفين له حين سفَّه آراءهم فيما/ كانوا عليه ٧/ ٢٠٣ من تعظيم أصنامهم، وعبادة النيران، وتعظيم الكواكب، وإنكار الرُّبوبية، وغير ذلك مما كانوا عليه (حتّى بلَّغ الرسالة، وأدَّى الأمانة، وأوضح الحجَّة في فساد جميع

---

(١) س: وقد ذكر الله تعالى.

(٣) الماء: ساقطة من رسالة الثغر (المطبوعة).

ما نهاهم ممَّا كانوا عليه)[١]، ودلَّهم على صحة جميع ما دعاهم إلى اعتقاده وفعله بحجج الله وبيِّناته، وأنه ﷺ لم يؤخّر عنهم بيانَ شيء ممَّا دعاهم إليه عن وقت (تكليفهم فعله، لما يوجبه تأخير ذلك عنهم من سقوط)[٢] تكليفه لهم، وإنما جوَّز فريقٌ من أهل العلم تأخير البيان فيما أجمله الله من الأحكام قبل لزوم[٣] فعله لهم، فأمَّا تأخير ذلك عن وقت فعله فغير جائز عند كافتهم.

ومعلوم عند سائر العقلاء أنَّ ما دعا النبي ﷺ إليه من واجَهَهُ من أمّته من اعتقاد حَدَثِهم[٤] ومعرفة المحدِث لهم، وتوحيده ومعرفة أسمائه الحسنى، وما هو عليه من صفات نفسه وصفات/ فعله، وتصديقه فيما بلَّغهم من رسالته، مما لا يصحُّ أن يؤخَّر عنهم البيان فيه، لأنه ﷺ لم يجعل لهم فيما كلفهم من ذلك من مهلة، ولا أمرهم بفعله في الزمن المتراخي عنه، وإنما أمرهم بفعل ذلك على الفور، وإنما كان[٥] ذلك من قِبَل أنه لو أخَّر ذلك عنهم، لكان قد كلَّفهم ما لا سبيل لهم إلى فعله، وألزمهم ما لا طريق لهم إلى الطاعة فيه، وهذا غير جائز عليه، لما يقتضيه ذلك من بطلان أمره، وسقوط طاعته. ٧/ ٢٠٤

وهذا المعنى لم يوجد عن أحد من صحابته خلاف في شيء مما وقف عليه جماعتهم[٦]، ولا شكٌّ في شيء منه، ولا نُقل عنهم كلامٌ في شيء من ذلك، ولا زيادة

---

(١) ما بين ( ) ساقطة من «رسالة الثغر» (المطبوعة) وهي في المخطوطة.

(٢) ما بين ( ) ساقط من «رسالة الثغر». (٣) رسالة الثغر: قبل بروز.

(٤) رسالة الثغر (المطبوعة): حدوثهم.

(٥) رسالة الثغر (المخطوطة): وإن كان، المطبوعة: وإذا كان.

(٦) رسالة الثغر (المخطوطة): مما وقفت ﷺ جماعتهم، المطبوعة: مما وقف ﷺ جماعتهم.

على ما نبههم عليه من الحجج، بل مضوا جميعاً على ذلك، وهم متفقون: لا يختلفون في حدثهم[١]، ولا/ في توحيد[٢] المحدِث لهم، وأسمائه وصفاته، وتسليم ٧/ ٢٠٥ جميع المقادير إليه، والرِّضا فيها بأقسامه، لما قد ثلجت به صدورهم، وتبينوا وجوه الأدلة التي نبههم ﷺ عليها عند دعائه لهم إليها، وعَرَفوا بها صدقه في جميع ما أخبرهم به، وإنَّما تكلَّفوا البحث والنظر فيما كلِّفوه من الاجتهاد في حوادث الأحكام عند نزولها بهم وحدوثها فيهم، وردها إلى معاني الأصول التي وقفهم عليها، ونبههم بالإشارة على ما فيها، فكان منهم رحمة الله عليهم في ذلك ما نُقل إلينا عنهم من طريق[٣] الاجتهاد التي اتفقوا عليها، والطرق التي اختلفوا فيها، ولم يقلِّد بعضهم بعضاً في جميع ما صاروا إليه من جميع ذلك، لما كلفوه من الاجتهاد وأُمروا به، فأمَّا ما دعاهم إليه ﷺ من معرفة حَدَثهم[٤] والمعرفة / بمحدِثهم، ٧/ ٢٠٦ ومعرفة أسمائه الحسنى وصفاته العليا، وعدله وحكمته - فقد بيَّن لهم وجوه الأدلة في جميعه، حتى ثلجت صدورهم به، واستغنوا عن استئناف الأدلة فيه، وبلَّغوا جميع ما وقفوا عليه من ذلك، واتفقوا عليه إلى من جاء بعدهم، فكان عذرهم فيما دُعوا إليه من ذلك، مقطوعاً بما نبههم عليه النبي ﷺ من الأدلة على ذلك، وما شاهدوه من آياته الدالة على صدقه، وعذر سائر من تأخر عنه مقطوع بنقلهم ذلك إليهم، ونقل أهل كل زمان حجة على من بعدهم، من غير أن نحتاج -أرشدكم الله- في المعرفة لسائر ما دعينا إلى اعتقاده إلى استئناف أدلة غير الأدلة التي نبه النبي

---

(١) رسالة الثغر (المطبوعة): حدوثهم.
(٢) رسالة الثغر: ولا توحيد.
(٣) رسالة الثغر (المطبوعة): من طرق.
(٤) رسالة الثغر (المطبوعة): حدوثهم.

ﷺ عليها، ودعا سائر أمته إلى تأملها، إذ كان من المستحيل أن يأتي في ذلك[1] أحدٌ بأهدى/ مما أتى به، أو يصلوا من ذلك إلى ما بَعُد عنه ﷺ. ٢٠٧/٧

وجميع ما اتفقوا عليه من الأصول مشهور في أهل النقل الذين[2] عنوا بحفظ ذلك، وانقطعوا إلى الاحتياط فيه، والاجتهاد في طلب الطرق الصحيحة إليه: من المحدّثين والفقهاء، يُعلِّمه أكابرُهم أصاغرَهم، ويدرِّسونه صبيانهم في كتاتيبهم، لتقرر ذلك عندهم، وشهرته فيهم، واستغنائهم في العلم بصحة جميع ذلك، بالأدلة التي نبههم صاحب الشريعة عليها في وقت دعوته.

واعلموا -أرشدكم الله- أنَّ ما دلَّ على صدق النبي ﷺ من المعجزات -بعد تنبيهه لسائر المتكلِّفين على حَدَثهم ووجود المحدِث لهم- قد أوجب صحة أخباره، ودلّ على أن ما أتى به من الكتاب[3] والسنة من عند الله عز وجل. وإذا ثبت بالآيات صدقه، فقد عُلم صحة كل ما أخبر به النبي ﷺ/ عنه، وصارت أخباره عليه السلام أدلَّة على صحة سائر ما دعانا إليه، من الأمور الغائبة عن حواسنا، وصفات فعله، وصار خبرُه ﷺ عن ذلك سبيلاً إلى إدراكه، وطريقاً إلى العلم بحقيقته، وكان ما يُستدل به من أخباره ﷺ على ذلك، أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتَمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتّبعها من القدرية ٢٠٨/٧

---

(١) رسالة الثغر: بعد ذلك.

(٢) رسالة الثغر (المطبوعة): في أهله الذين، س: في أهل النقل الذي.

(٣) رسالة الثغر: ما أتاكم من الكتاب.

وأهل البدع المنحرفين[1] عن الرسل عليهم السلام، من قِبَل أنَّ الأعراض لا يصح الاستدلال بها، إلاَّ بعد رتبٍ كثيرة يطول الخلاف فيها، ويدق الكلام عليها، فمنها ما يُحتاج إليه في الاستدلال على وجودها، والمعرفة بفساد شُبَه المنكرين لها، والمعرفة بمخالفتها للجواهر، في كونها لا تقوم بنفسها، ولا يجوز ذلك على شيء منها، والمعرفة بأنها لا تبقى، والمعرفة باختلاف أجناسها، وأنَّه لا يصح انتقالها من محالِّها، والمعرفة بأنَّ ما لا ينفك منها فحُكْمُه في الحدَثِ حُكْمُها[2]، ومعرفة ما يوجب ذلك من الأدلة وما/ يفسد به شبه المخالفين في جميع ذلك، حتى يمكن الاستدلال بها ٧/ ٢٠٩ على ما هي أدلة عليه عند مخالفينا، الذين يعتمدون في الاستدلال على ما ذكرناه بها، لأنَّ العلم بذلك لا يصح عندهم إلاَّ بعد المعرفة بسائر ما ذكرناه آنفاً.

وفي كل رتبة مما ذكرنا فرق تخالف فيها، ويطول الكلام معهم عليها، وليس يُحتاج -أرشدكم الله- في الاستدلال بخبر الرسول ﷺ على ما ذكرناه من المعرفة بالأمر الغائب عن حواسنا إلى مثل ذلك، لأنَّ آياته والأدلة على صدقه محسوسة مشاهدة، قد أزعجت القلوب، وبعثت الخواطر، على النظر في صحة ما يدعو إليه[3]، وتأمل ما استُشهد به على صدقه، والمعرفة بأنَّ آياته من قِبَل الله تُدرك بيسير الفكر فيها، وأنَّها لا يصح أن/ تكون من البشر، لوضوح الطرق إلى ذلك، ولا ٧/ ٢١٠

(١) رسالة الثغر: والمنحرفين.

(٢) رسالة الثغر (المطبوعة): في الحدوث.

(٣) أي صحة ما يدعو الرسول ﷺ إليه.

سيما مع إزعاج الله قلوب سائر من أرسل إليه النبي ﷺ على النظر في آياته، بخرق عوائدهم له، وحلول ما يَعِدُهم به من النقم عند إعراضهم عنه ومخالفتهم له، على ما ذكرنا ممَّا كان من ذلك عند دعوة موسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم وسلم.

وإذا كان ذلك على ما وصفنا بَانَ لكم -أرشدكم الله- أن طرق الاستدلال بأخبارهم -عليهم السلام- على سائر ما دُعِينا إلى معرفته مما لا يُدرك بالحواس -أوضح من الاستدلال بالأعراض، إذ كانت أقرب إلى البيان على حكم ما شوهد من أدلتهم المحسوسة مما اعتمدت عليه الفلاسفة، ومن اتّبعهم من أهل الأهواء، واغترُّوا بها، لبعدها عن الشبهة، كما ذكرناه، وقرب من أخلد ممن ذكرنا إلى الاستدلال به من الشُبَه، وكذلك ما منع الله رسله من الاعتماد/ عليه، لغموض ذلك على كثير ممن أمروا بدعائهم، وكلِّفوا -عليهم السلام- إلزامهم فرضَه، فأخلد سلفنا رحمة الله عليهم ومن اتبعهم من الخلف الصالح، بعد ما عرفوه من صدق النبي ﷺ، فيما دعاهم إليه من العلم بحدَثِهم[1]، ووجود المحدِث لهم، بما نبههم عليه من الأدلة -إلى التمسك بالكتاب والسنة، وطلب الحق في سائر ما دُعوا إلى معرفته منها، والعدول عن كل ما خالفها، لثبوت نبوته عليه السلام عندهم، وثقتهم بصدقه فيما أخبرهم به عن ربهم، لما وثَّقته الدلالة لهم فيه، وكَشَفته لهم العبرة، وأعرضوا عمّا صارت إليه الفلاسفة -ومن اتبعهم من القدرية وغيرهم من أهل البدع- من الاستدلال بذلك على ما كُلِّفوا معرفته، لاستغنائهم

٧/ ٢١١

(١) رسالة الثغر (المطبوعة): بحدوثهم.

بالأدلة الواضحة في ذلك عنه، وإنما صار من أثبت حدث العالم والمحدِث له من الفلاسفة إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر، لدفعهم الرسل وإنكارهم لجواز مجيئهم، وإذا كان العلم قد حصل لنا بجواز/ مجيئهم في العقول[1]، وغَلَطِ من ٧/ ٢١٢ دفعهم ذلك، وبَانَ صدقُهُم بالآيات التي ظهرت عليهم -لم يسع لمن عرف من ذلك ما عرفه أن يَعْدِل عن طرقهم، إلى طرق من دفعهم وأَحَال مجيئهم، فلمَّا كان هذا واجباً لما ذكرناه عند سلف الأمة والخلف -كان اجتهاد الخلف- في طلب أخبار النبي ﷺ، والاحتياط في عدالة الرواة لها- واجباً عندهم، ليكونوا فيما يعتقدونه من ذلك على يقين.

ولذلك كان أحدهم يرحل إلى البلاد البعيدة في طلب الكلمة تبلغه عن رسول الله ﷺ، حرصاً على معرفة الحق من وَجْهِهِ، وطلباً للأدلة الصحيحة فيه، حتى تثلج صدورهم بما يعتقدونه، وتسكن نفوسهم إلى ما يتدينون به، ويفارقوا بذلك من ذمَّه الله في تقليده لمن يعظّمه من سادته بغير دلالة تقتضي ذلك. ولمَّا كلفهم الله عز وجل ذلك وجعل أخبار نبيه ﷺ/ طريقاً إلى المعارف بما كلفهم إلى آخر الزمان ٧/ ٢١٣ -حفظ أخباره عليه السلام في سائر الأزمنة، ومنع من تطرّق الشبه عليها، حتى لا يروم أحدٌ تغيير شيءٍ منها، أو تبديل معنى كلمة قالها، إلاَّ كَشَفَ الله تعالى ستره[2]، وأظهر في الأمة أمره، حتى يرد ذلك عليه العربيُّ والعجميُّ، ومن قد أُهِّل لحفظ

---

(١) (د) من العقول، رسالة الثغر (المطبوعة): في المعقول.

(٢) رسالة الثغر (المخطوطة): كشف الله عز وجل سره، المطبوعة: كشف الله عز وجل ستره.

ذلك من حَمَلَة علمه عليه السلام، والمبلِّغين عنه، كما حفظ كتابه، حتى لا يُطيق[1] أحد من أهل الزيغ على تحريك حرف ساكن فيه، أو تسكين حرف متحرِّك، إلا يبادر القرَّاء في رد ذلك عليه، مع اختلاف لغاتهم، وتباين أوطانهم، لما أراده الله عز وجل من صحة الأداء عنه، ووقوع التبليغ لما أتى به نبينا ﷺ إلى من يأتي في آخر الزمان،/ لانقطاع الرسل بعده، واستحالة خلوهم من حجة الله عليهم، حتى قد ظهر ذلك بينهم، وأيسَت من نيله خواطر المنحرفين عنه، وجعل الله ما حفظه من ذلك وجمع القلوب عليه، حجة على من تعبَّد بعده عليه السلام بشريعته، ودلالة لمن دعا إلى قبول ذلك ممَّن لم يشاهد الأخبار، وأكمل الله لجميعهم طرق الدين، وأغناهم بها عن التطلع إلى غيرها من البراهين. ٧/ ٢١٤

ودل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة:٣].

وليس يجوز أن يخبر الله عز وجل عن إكماله الدين، مع الحاجة إلى غير ما أكمل لهم الدين به، وبين النبي ﷺ معنى/ ذلك في حجة الوداع، لمن كان بحضرته من الجمِّ الغفير من أمته، عند اقتراب أجله، ومفارقته لهم ﷺ، بقوله. اللهم هل بلغت؟ ٧/ ٢١٥

فلو كنا نحتاج مع ما كان منه ﷺ في معرفة ما دعانا إليه، إلى ما رتَّبه أهل البدع من طرق الاستدلال، لما كان مبلِّغا، إذ كنا نحتاج في المعرفة بصحة ما دعانا إليه إلى

---

(١) رسالة الثغر: حتى لا ينطق.

علم ما لم يبيِّنه لنا من هذه الطرق التي ذكروها، ولو كان هذا كما قالوا، لكان فيما دعانا إليه وقوله بمنزلة المُلْغِزِ، ولو كان كذلك لعارضه المنافقون، وسائر المرصدين لعداوته في ذلك، ولم يمنعهم مانع[1]، كما لم يمنعهم من تعنيته في طلب الآيات، ومجادلته في سائر الأوقات، ولكنهم لم يجدوا سبيلاً إلى الطعن، لأنَّه عليه السلام لم يَدَعْ شيئاً مما بهم[2] الحاجة إليه في معرفة سائر ما دعاهم إلى اعتقاده،/ أو مثل فعله كذا، إلاَّ وقد بيَّنه لهم. ٧/٢١٦

ويزيد هذا وضوحاً قوله ﷺ: إني قد تركتكم على مثل الواضحة: ليلها كنهارها[3]. وإذا كان هذا على ما وصفنا[4] عُلم أنَّه لم يبق بعد ذلك عتب لزائغ، ولا طعن لمبتدع، إذ كان -عليه السلام- قد أقام الدين، بعد أن أرسى أوتاده، وأحكم أطنابه، ولم يَدَع النبي ﷺ لسائر من دعاه إلى توحيد الله حاجةً إلى غيره، ولا لزائغ طعناً عليه، ثم مضى ﷺ محموداً بعد إقامة الحجة، وتبليغ الرسالة، وأداء الأمانة، والنصيحة لسائر الأمة، حتى لم يُحْوِج أحداً من أمته إلى البحث عن شيء قد أغفله هو مما ذكره لهم، أو معنى أسرَّه إلى أحدٍ من أمته.

بل قد قال ﷺ في المقام الذي لم ينكتم قوله/ فيه، لاستحالة كتمانه على من حضره، أو طيّ شيء منه على من شهده: إني خلَّفت فيكم ما إن تمسكتم به لن ٧/٢١٧

---

(١) رسالة الثغر: ولم يمنعهم منه مانع.

(٢) رسالة الثغر: مما تَهُمُّ.

(٣) مرّ تخريجه.

(٤) رسالة الثغر: على ما رضينا.

تضلُّوا: كتاب الله[١] وسنتي[٢]، ولعَمْري إنَّ فيهما الشفاء من كل أمر مشكل، والبرء من كل داء مُعْضِل، وإنَّ في حراستهما من الباطل -على ما تقدم ذِكْرُنَا له- آية[٣] لمن نصح نفسه، ودلالة لمن كان الحق قصده».

قال[٤]: «وفيما ذكرنا دلالة على صحة ما استندوا إلى الاستدلال به، وقوة لما عرفوا الحق منه، فإذا كان ذلك على ما وصفنا فقد علمتم بَهْتَ أهل البدع لهم في نسبتهم لهم إلى التقليد، وسوء اختيارهم لهم في المفارقة لهم، والعدول عمَّا كانوا عليه معهم، وبالله التوفيق. وإذ قد بَانَ بما ذكرناه استقامة طرق/ استدلالهم، وصحة معارفهم، فلنذكر الآن ما أجمعوا عليه من الأصول». ٧/ ٢١٨

[تعليق ابن تيمية]

قلت: الطريقة المذكورة في القرآن هي الاستدلال بحدوث الإنسان وغيره من المحدثات المعلوم حدوثها بالمشاهدة ونحوها على وجود الخالق سبحانه وتعالى، فحدوث الإنسان يُستدلُّ به على المحدِث، لا يحتاج أن يُستدلَّ على حدوثه بمقارنة التغير أو الحوادث له، ووجوب تناهي الحوادث.

---

(١) كلمة (الله) ليست في رسالة الثغر (المطبوعة).

(٢) الحديث رواه الدارقطني في «السنن» (١٤٩، ٤/ ٢٤٥)، وأبو أحمد في «الضعفاء» (٤/ ٦٩)، والحاكم في «الصحيح» (١/ ١٧٢)، والبيهقي في «سننه» (١٠/ ١١٤)، واللالكائي في «السنة» (٩٠)، وأبو جعفر العقيلي في «الضعفاء» (٢/ ٢٥٠)، والرافعي في «تاريخ قزوين» (٤/ ١٧٩)، والخطيب في «الجامع لأخلاق الراوي» (٨٨) بسند ضعيف.

(٣) آية: ساقطة من «رسالة الثغر» (المخطوطة). وفي المطبوعة: كفاية.

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة في «رسالة الثغر» (ظ٥ المخطوطة)=(٩٣ المطبوعة).

والفرق بين الاستدلال بحدوثه، والاستدلال على حدوثه بَيِّنٌ. والذي في القرآن هو الأول لا الثاني، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور:٣٥]، فنفس حدوث الحيوان والنبات والمعدن والمطر والسحاب ونحو ذلك معلوم بالضرورة، بل مشهود لا يحتاج إلى دليل، وإنما يعلم بالدليل ما لم يُعلم بالحس وبالضرورة.

والعلم بحدوث هذه المحدثات علم ضروري لا يحتاج إلى دليل، وذلك معلوم بالحس أو بالضرورة: إمَّا بإخبارٍ يفيد العلم الضروري، أو غير ذلك من العلوم الضرورية.

وحدوث الإنسان من المنيّ كحدوث الثمار من الأشجار، وحدوث/ النبات من الأرض، وأمثال ذلك. ومن المعلوم بالحس أنَّ نفس الثمرة حادثة كائنة بعد أن لم تكن، وكذلك الإنسان وغيره. كما قال تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا ﴿٦٧﴾﴾ [مريم:٦٧] وقال تعالى ﴿قَالَ كَذَٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ﴿٩﴾﴾ [مريم:٩]. ٢١٩/٧

ومعلوم أن هذه المخلوقات خُلقت من غيرها كما خُلق الإنسان من نطفة، والطائر من بيضة، والثمر من شجرة، والشجرة من نواة، والسنبلة من حبَّة. ومعلوم أنَّ ما منه خلق هذا استحال وزال، فالحبة التي أنبتت سبع سنابل لم تبق حبة ولم يبق منها شيء، بل استحال.

وقد تنازع الناس في هذا الموضع، فقال طائفة من أهل الكلام: هنا أجسام وجواهر منتقلة من حال إلى حال، كالاجتماع بعد الافتراق، والافتراق بعد الاجتماع، وأن تلك الجواهر باقية، ولكن تغيرت صفاتها وأعراضها. وأنكر هؤلاء أن تكون نفس الأعيان

القائمة بنفسها انقلبت حقيقتها فاستحالت ذاتها، ولكن تغيرت صفاتها. وهذا مبني على أنَّ الأجسام مركَّبة من الجواهر المفردة.

وهؤلاء يقولون: إنَّما يعلم بالحس والضرورة حدوث ما يحدث من الأعراض والصفات، وأما حدوث شيء من الأجسام القائمة بأنفسها، فلا نعلمه إلاَّ بالاستدلال./ ٧/ ٢٢٠

والذي ذكره الأشعري أولا مبني على هذا الأصل، وهو في ذلك موافق لمن قال به من المعتزلة وغيرهم، وهذا من البقايا التي بقيت عليه من أصولهم العقلية، بعد رجوعه عن مذهبهم، وبيانه لبطلان أقوالهم التي أظهروا بها خلاف أهل السنة والجماعة.

وجمهور العقلاء من أصناف الناس -أهل النظر والفلسفة وغيرهم- يقولون: إنَّ هذا باطل، وأن الأجسام يستحيل بعضها إلى بعض، كما يقول ذلك الفقهاء والأطباء وغيرهم، وكما يُشهد ذلك، وإن الحادث هو نفس أعيان الحيوان والنبات لا مجرد صفاتها، وينكرون أنَّ الأجسام مركَّبة من الجواهر المفردة.

والمنكرون للجوهر المفرد أكثر طوائف الكلام كالنجَّارية والضرارية والهشامية والكُلاَّبية وطائفة من الكرامية، مع جمهور الفلاسفة. وقالت طائفة من الفلاسفة وغيرهم: بل الأجسام التي يستحيل بعضها إلى بعض بينها مادة: وهي هيولي مشتركة بينها، هي بعينها باقية لم تتبدَّل، وإنما تبدَّلت الصورة، وتلك الهيولي جوهر عقلي./ ٧/ ٢٢١

وجمهور العقلاء أيضاً ينكرون ذلك. وذلك أن المنيّ إذا صار حيواناً، والماء هواء، والهواء ماء، ونحو ذلك، فالجسم الثاني له عين وصفات، ليست عين الأول ولا صفاته، وإنما يشتركان في النوع، وهو: أنَّ هذا له قَدْرٌ، وهذا له قدر، وكل منهما يقبل الاتصال والانفصال، لكن ليس عين قدر هذا هو عين قدر هذا، ولا نفس ما يقوم به الاتصال والانفصال من أحدهما هو عين الآخر الذي يقوم به الاتصال والانفصال، وأحدهما إذا قبل الاتصال والانفصال فهو اجتماعه وافتراقه، وذلك عرض له، والقابل

للاجتماع -الذي هو الاتصال- هو القابل للافتراق الذي هو الانفصال، بمعنى أنَّ نفس القائم به هو هو، ولكن تفرَّق بعد اجتماعه كالثوب والحجر ونحوهما مما يُقطع ويُكسر، وهو كالشمعة التي تختلف صورها وهي هي بعينها، وكالفضة التي تختلف صورها مع بقاء عينها، فنفس العين -التي هي الجوهر والجسم- باقية، وإنما تغير شكلها وصفتها، وذلك هو الصورة العرضية التي تغيرت، لم تتغير الحقيقة.

ولفظ «الصورة» لفظ مشترك: يُراد بالصورة الشكل والهيئة، كصورة الخاتم والشمعة، والمادة الحاملة لهذه الصورة هي الجسم بعينه.

ويُراد بالصورة نفس الجسم المتصوَّر، وهذا الجسم المتصور/ ليس له مادة تحمله، فإن الجسم القائم بنفسه لا يكون شائعاً في جسم قائم بنفسه، لكن خُلق من مادة، كما خُلق الإنسان من المنيّ، وهذه المادة لا تبقى مع وجود ما خُلق منها، بل تفنى وتعدم شيئاً فشيئا. وهذا هو العدم المشهود في الأعيان، فإنَّ الله تعالى كما يُنشئ ما يخلقه شيئاً فشيئا. فيفني ما يُعدمه شيئاً فشيئا وقد بُسط الكلام على هذه الأمور في غير هذا الموضع. ٧/ ٢٢٢

وإذا كان كذلك فالطريقة المذكورة في القرآن هي المعلومة بالحس والضرورة، ولا يحتاج مع ذلك إلى إقامة دليل على حدوث ما يحدث من الأعيان، بل يستدل بذلك على وجود المحدِث تعالى.

وأما المعتزلة والجهمية ومن تبعهم، فطريقتهم المشهورة في إثبات حدوث العالم وإثبات الصانع هي الاستدلال[1]: «**بإثبات الأعراض أولاً، وإثبات حدوثها[2] ثانياً،**

---

(١) الكلام التالي منقول من كتاب «نهاية الإقدام في علم الكلام» للشهرستاني (ص١١)، وسأقابله عليه إن شاء الله. (رشاد).

(٢) نهاية الإقدام: حدثها (وفي نسخ: حدوثها).

وبيان استحالة خلو الجواهر عنها ثالثاً، وبيان استحالة حوادث لا أول لها رابعاً»، وقد وافقهم عليها أكثر الأشعرية وغيرهم، وهذه هي التي ذمَّها الأشعري، وبيَّن أنها ليست طريقة الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ولا من اتّبعهم، وإنما سلكها من يخالفهم من الفلاسفة وأتباعهم المبتدعة كما تقدم. وقد تقدَّم نقل كلامه في ذلك وهو المقصود، وكلامه يقتضي أنَّها محرَّمة في الدين/ مبتدعة، لا حاجة إليها لطول مقدماتها، وغموضها، وما فيها من النزاع. وهذا هو الذي قصدناه، وهو أنَّه نقل اتفاق السلف على الاستغناء عن هذه الطريقة. وأمَّا بطلانها، فذاك مقام آخر، ليس في كلامه تعرض لذلك، ولهذا كان ما سلكه هو من جنس هذه الطريق. ٧/ ٢٢٣

[كلام الشهرستاني عن حدوث العالم في «نهاية الإقدام»]

قال الشهرستاني في مسألة حدوث العالم[1]: «**وللمتكلمين طريقان في المسألة: إحداهما: إثبات حدوثه**[2]. **والثاني: إبطال القول بالقدم، أما الأول فقد سلك عامتهم طريق الإثبات بإثبات الأعراض**» - كما تقدم ذكره[3] - **قال**[4]: «**وأما الثاني فقد سلك شيخنا أبو الحسن الأشعري ﷺ طريق الإبطال فقال: لو قدَّرنا قدم الجواهر لم يخل من أمور**[5]: **إما أن تكون مجتمعة، أو مفترقة، أو لا مجتمعة ولا**

---

(١) في كتابه «نهاية الإقدام في علم الكلام» (ص١١).

(٢) نهاية: إثبات حدث العالم.

(٣) وهو الكلام الذي سبق قبل قليل.

(٤) بعد الكلام السابق بأربعة أسطر.

(٥) نهاية ...: لم يخل من أحد أمرين.

مفترقة، أو مجتمعة ومفترقة معا، أو بعضها مجتمعاً وبعضها مفترقاً[١]، وبالجملة ليس يخلو من[٢] اجتماع وافتراق/ وجواز[٣] طريان[٤] الاجتماع والافتراق عليها، أو ٧/ ٢٢٤ تبدل بعضها ببعض[٥]، وهي بذاتها[٦] لا تجتمع ولا تفترق، لأن حكم الذات لا يتبدل فلا بد إذاً[٧] من جامع فارق[٨]».

قال[٩]: «وقد أخذ الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني[١٠] هذه الطريق فكساها[١١] عبارة أخرى».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: هذه الطريقة: إنما أراد بها امتناع قدم جميع الجواهر، فهي مبنية على إثبات الجوهر الفرد، حتى يمكن أن يفرض إمكان اجتماع الجواهر وافتراقها، وإلاَّ فإذا قيل: إنَّ من الأجسام ما هو واحد في نفسه، أو كل جسم متشابه فهو واحد في نفسه، أو قيل:

---

(١) نهاية ...: أو بعضها مجتمع وبعضها مفترق.

(٢) نهاية ...: ليست تخلو عن. (٣) نهاية ...: أو جواز.

(٤) طريان: كذا في «نهاية» وفي (د)، (س)، وفي اللسان: طرأ يطرأ وطروءاً .. وقد يترك الهمز فيه فيقال: طرا يطرو طُرُوّاً. وطريان مصدر صناعي قياسي يدل على تنقل وحركة متقلبة، انظر النحو الوافي للأستاذ عباس حسن (٣/ ١٦٢) ط.دار المعارف ١٩٦٤. (رشاد).

(٥) نهاية ...: والافتراق وتبدل أحدهما بالثاني. (٦) نهاية ...: بذواتها.

(٧) نهاية ...: لا يتبدل وهي قد تبدلت فإذا لا بد.

(٨) نهاية ...: فارق، فيترتب على هذه الأصول أن ما لا يسبق الحادث فهو حادث.

(٩) بعد الكلام السابق بسطر واحد، نهاية (ص١١-١٢).

(١٠) نهاية ...: الإسفرايني. (١١) نهاية ...: وكساها.

إنَّه مركب من المادة والصورة -لم يلزم الافتراق فيما هو واحد في نفسه، ولا يسلِّم المنازع إمكان افتراق كل جسم، فيمنع قوله:/ «لا يخلو من اجتماع وافتراق، وجواز طريان الاجتماع والافتراق» بل ويمكن مع هذا أن يُقال: هي مركَّبة من الجواهر، ويمنع قبول كل منهما للافتراق، لكن يبنيه على أنَّ الجواهر متماثلة، فما جاز على أحدهما جاز على الآخر. ٢٢٥/٧

ولا ريب أن تماثل الجواهر والأجسام: إن سلَّمه المنازع، كان القول بحدوث الأجسام كلها ظاهراً، فإنَّ منها ما هو حادث قطعاً، فيكون جميعها قابلاً للحدوث، وما قَبِل الحدوث لم يكن بنفسه موجوداً، فلا بدَّ له من صانع، وهو الذي سمَّاه جامعاً فارقاً.

لكن هم يقولون: إنَّ الحادث المعلوم حدوثه هو الأَعْراض، وحينئذ فلا يكون في الجواهر ما يعلم حدوثه إلاَّ بالدليل، وإن أراد بها امتناع قدم بعض الجواهر، فهذا لا ينازعه فيه من يقول: إنَّ الأعيان المحدثة جواهر، وهم أكثر العقلاء؛ فإنَّه من المعلوم بالاضطرار حدوث ما يُشهد حدوثه من الحيوان والنبات والمعدن، لكن من يقول بأنَّ الأجسام مركَّبة من جواهر، قد يقول: إن المحدَث تأليف وتركيب، وهي أعراض. وأمَّا جمهور العقلاء فيقولون: إن المحدَث المشهود جواهر قائمة بأنفسها.

فالمقصود أنَّ من قال: الأجسام مركَّبة من الجواهر المنفردة، فهذه الحجة توجب أنَّه لا بدَّ لذلك التركيب من مركِّب.

وكلام الأشعري -الذي ذكره الشهرستاني- مبني على هذا الأصل، ومن نازع في ذلك لم يفده شيئاً. / ٢٢٦/٧

وإذا دلَّت هذه الحجة فإنَّما تدل على حدوث التركيب الذي هو عرض، لا تدل على حدوث الجواهر إلاَّ بالطريقة الأولى، وهي إثبات حدوث التركيب، وامتناع حوادث غير

متناهية، وهذه الطريقة تسلكها الكرَّامية ونحوهم، ممن يقول: إنَّ الله جسم قديم أزلي، وإنَّه لم يزل ساكناً ثم تحرك لما خلق العالم، ويحتجون على حدوث الأجسام المخلوقة بأنها مركبة من الجواهر المفردة، فهي تقبل الاجتماع والافتراق، ولا تخلوا من اجتماع وافتراق، وهي أعراض حادثة لا تخلو منها، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

وأما الرب فهو عندهم واحد لا يقبل الاجتماع والافتراق، ولكنه لم يزل ساكنا. والسكون عندهم أمر عدمي، وهو عدم الحركة عمَّا من شأنه أن يتحرك، كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة. وهؤلاء يقولون: إنَّ الباري لم يزل خالياً من الحوادث حتى قامت به، بخلاف الأجسام المركَّبة من الجواهر المفردة، فإنها لا تخلو من الاجتماع والافتراق.

[بقية كلام الشهرستاني]

قال الشهرستاني[١]: «وربما سلك أبو الحسن طريقاً في حدوث[٢] الإنسان بكونه[٣] من نطفة أمشاج، وتقلبه في أطوار الخلقة، وأكوار الفطرة، وليس يُشك[٤] في أنه ما غيَّر ذاته ولا بدَّل/ صفاته: لا الأبوان[٥] ولا الطبيعة، فتعيّن[٦] احتياجه إلى صانع مدبّر[٧]. قال: وما ثبت من الأحكام لشخص واحد، أو لجسم واحد، ثبت في الكل لاشتراك الكل[٨] في الجسمية». ٧/ ٢٢٧

---

(١) بعد كلامه السابق الإشارة إليه مباشرة في «نهاية الإقدام» (ص١٢).

(٢) نهاية ...: في إثبات حدوث.. (٣) نهاية ...: وتكونه.

(٤) نهاية ...: ولسنا نشك.

(٥) (د): صفاته الأبوان، س: صفاته لا الأبدان، نهاية ...: صفاته ولا الأبوان.

(٦) نهاية ...: فيتعين. (٧) نهاية ...: صانع قديم قادر عليم.

(٨) عبارة (لاشتراك الكل) ساقطة من نسخة الأصل في «نهاية الإقدام» وهي في ثلاث نسخ أخرى أشار إليها المحقق في تعليقه ومع ذلك لم يثبتها.

قال: الشهرستاني[1]: «وهذه الطريقة تجمع الإثبات والإبطال».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: هذه الطريقة هي المتقدمة التي ذكرها الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر، وهي مبنية على أنه أثبت حدوث الإنسان بما فيه من اختلاف الصور والهيئات، ولهذا قال: إنَّه سلك طريقاً في إثبات حدوث الإنسان فجعل حدوثه هو المدلول، وجعل الدليل اختلاف الصور عليه. وقد جعل الصورة الحادثة دليلاً على حدوث المتصور، ولا بد في هذه الطريقة من بيان امتناع حوادث لا أول لها، فهذه الطريقة من جنس طريقة الأعراض، لكنها أخصّ دليلاً ومدلولا، فإن الهيئات أخصّ، ومدلولها إنما هو حدوث ما حدثت هيئته، ودليل أولئك يعمُّ، ولكن الأشعري عَدَل عن طريقةٍ غامضة إلى طريقة واضحة، وهي الطريقة هي التي يسمّيها الرازي وأمثاله: الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض القائمة بالأجسام فإنهم يقولون في/ الاستدلال على وجود الصانع ما قاله الرازي في «نهاية العقول» وغيره. ٧/ ٢٢٨

وقد ذكرنا في غير هذا الموضع ما ذكره من ذلك في «الأربعين» وقال: في «النهاية»[2]:

[كلام الرازي في الاستدلال على وجود الله تعالى وتعليق ابن تيمية]

«اعلم[1] أن الاستدلال على ما لا يُعلم بالضرورة، إنما يكون بما يُعلم بالضرورة، والمعلوم بالضرورة: الأجسام، والأعراض[2] القائمة بها، وكل منهما[3] إما أن يُعتبر

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة في «نهاية الإقدام» (ص١٢).

(٢) أي «نهاية العقول» (١/ ٩٤نسخة ٧٤٨توحيد)=(١/ ٩٤نسخة ٥٦٥طلعت علم الكلام). (رشاد).

إما أن يُعتبر إمكانه أو حدوثه، فلا جَرَم كانت الأدلة الدالة على الصانع تعالى هذه المسالك الأربعة».

وذكر أن الأول هو الاستدلال بحدوث الأجسام لقيام الأعراض بها أو بعضها بها[٤]، فهذه هي الطريقة المشهورة عند الجهمية والمعتزلة، ومن اتّبعهم من الأشعرية والكرَّامية، ومن دخل في ذلك من الفقهاء أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم. / ٧/٢٢٩

وهذه هي التي ذكر الأشعري أنها طريقة الفلاسفة، ومن اتّبعهم من القدرية، وذكر أنها مبتدعة مذمومة في الدين، لم يسلكها السلف الصالح، وذكر أنها خطرة مبتدعة، وأنه لا حاجة إليها.

قال الرازي[٥]: «والثاني[٦]: الاستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع تعالى».

---

(١) نهاية: واعلم.

(٢) نهاية: بالضرورة إما الأجسام وإما الأعراض..

(٣) (د): وكل منها، نهاية: وكل واحد منها.

(٤) تكلم الرازي عن المسلك الأول في «نهاية العقول» (١/ ظ٨٥-ظ٩٣ نسخة ٧٤٨ توحيد)=(ص٨٦-ص٩٤ نسخة ٥٦٥ علم الكلام طلعت) وقال في أولها: (الأصل الرابع: في إثبات العلم بالصانع تعالى وفيه ثلاث مسائل: المسألة الأولى: في إثبات المؤثر الموجود، وفيه خمسة مسالك: الأول: الاستدلال بحدوث الذوات، فنقول: العالم محدَث، وكل محدث فله محدِث، فالعالم له محدِث). (رشاد).

(٥) نهاية: (ظ٩٣ نسخة التوحيد) = (ص٩٤ نسخة طلعت).

(٦) نهاية: المسلك الثاني.

قال: «وهذه عمدة[١] الفلاسفة».

قلت: هذه طريقة ابن سينا ومن وافقه، ليست طريقة قدماء الفلاسفة. وهي مبنية على أصلهم الفاسد في التوحيد ونفي الصفات، الذي بيَّن الناس فساده وتناقضهم فيه، وهو طريقة التركيب الذي يقولون: إنَّ المتصف بالصفات مركَّب، والمركَّب مفتقر إلى أجزائه، قد تكلمنا عليها في مواضع.

قال الرازي[٢]: «والمسلك[٣] الثالث: الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع سواء كانت الأجسام واجبة أو ممكنة، قديمة أو حادثة». / ٧/ ٢٣٠

قلت: وهذه الحجة مبنية على تماثل الأجسام، وقد بيَّن الناس فساد هذه الحجة، وبيَّن الرازي نفسه فسادها بل وجمهور العقلاء على فسادها. وقد بُيِّن ذلك في موضع آخر على وجه لا يبقي في القلب شبهة.

قال الرازي[٤]: «والمسلك الرابع: الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع، ولنفرض الكلام في أعراض لا يقدر عليها البشر، مثل صيرورة النطفة المتشابهة الأجزاء إنسانا، فإذا كانت تلك التركيبات أعراضاً حادثة، والعبد غير قادر عليها، فلا بدَّ من فاعل آخر، ثم من ادّعى أنَّ العلم بحاجة المحدَث إلى الفاعل ضروري ادّعى الضرورة هاهنا، ومن بنى ذلك على الإمكان[٥] أو على القياس على حدوث[٦] الذوات، فكذلك يقول في[٧] حدوث الصفات».

---

(١) نهاية: وهو عمدة.

(٢) في الموضعين السابقين في نسختي (نهاية).

(٣) نهاية: المسلك.

(٤) نهاية (١/ ٩٤ نسخة التوحيد) = (١/ ٩٤ نسخة طلعت).

(٥) نهاية: .. ذلك إما على الإمكان.

(٦) نهاية: في حدوث.

(٧) نهاية: فكذلك يفعل أيضاً في ..

قال: «والفرق بين الاستدلال بإمكان الصفات وبين الاستدلال بحدوثها، أنَّ الأول يقتضي أن لا يكون الفاعل جسما. والثاني لا يقتضي ذلك».

قلت: قد ذكرنا في غير موضع أن هذا المسلك صحيح، لكن / الرازي قصَّر فيه من ٧/ ٢٣١ وجهين: أحدهما: أنه لا يستدل بنفس الحدوث، بل يجعل الحدوث دليلا على إمكان الحادث، ثم يقول: والممكن لا بد له من مرجِّح، وهذا الإمكان الذي يثبته هو الإمكان الذي يثبته ابن سينا، وهو الإمكان الذي يشترك فيه القديم والحادث، فجَعَل القديم الأزلي ممكنا يقبل الوجود والعدم، وهذا مما خالفوا فيه سلفهم وسائر العقلاء، فإنهم متفقون على أنَّ الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلاّ حادثاً.

وابن سينا وأتباعه يوافقون الناس على ذلك، لكن يتناقضون. وقد بُسط الكلام على ذلك في مواضع، كما تكلمنا على ذلك فيما ذكره الرازي في إثبات الصانع في أول «المطالب العالية» وأول «الأربعين» وبيَّنا فساد ذلك، وأنَّه على هذا التقدير لا يُنفى لهم دليلٌ على إثبات واجب الوجود.

الوجه الثاني: أنَّه جعل ذلك استدلالاً بحدوث الصفات والأعراض ليس بمستقيم، بل هو مبني على مسألة الجوهر الفرد. وقد ذكرنا في غير موضع أنَّ هؤلاء بَنَوْا مثل هذا الكلام على مسألة الجوهر الفرد، وأنَّ الأجسام مركبة من الجواهر المفردة، وأنَّ الحادث إنما هو اجتماع الجواهر وافتراقها، وحركتها وسكونها، وهذه الأربعة هي الأكوان عندهم، أو حدوث غير ذلك من الأعراض، فيجعلون تبديل الأعيان وإحداثها إنما هو تبديل أعراض وإحداثها. / ٧/ ٢٣٢

وقد قابلهم في ذلك طائفة من المتفلسفة، كابن سينا وأمثاله، فجعلوا الصور كلها جواهر، كما جعل أولئك الصور كلها أعراضا. وذلك أنَّ هؤلاء المتفلسفة نظروا في

المصنوعات: كالخاتم، والدرهم، والسيف، والسرير، والبيت، والثور، ونحو ذلك مما يؤلفه الآدميون ويصوِّرونه، فوجدوها مركَّبة من مادة كالفضة، ويسمونها أيضا الهيولي، والهيولي في لغتهم معناه المحل، وتصرفهم فيه بحسب عرفهم الخاص، كتصرف متكلمي العرب في اللغة المعرَّبة. فهذه المصنوعات مركَّبة من مادة هي المحل، ومن صورة وهي الشكل الخاص، وهذا نظر صحيح.

ثمَّ زعموا أنَّ صور الحيوان والنبات والمعدن لها مادة هي هيولاها كذلك، وأن النار والهواء والتراب لها أيضا مادة هي هيولاها. ومنهم من قال: جميع الأجسام لها مادة مشتركة وهي هيولاها، وجعلوا الهيولي ثلاث مراتب: صناعية، وطباعية، وكلية، وتنازعوا: هل تنفرد المادة الكلية عن الصور، فتكون الهيولي مجردة عن الصور؟ على قولين.

وإثبات هذه المادة المجردة يذكر عن شيعة أفلاطن، وإنكار ذلك قول أصحاب أرسطو. / ٧/ ٢٣٣

والتحقيق أن الصور الصناعية إنما هي أعراض وصفات قائمة بالأجسام، كالفضة والحديد والخشب والغَزْل واللبن ونحو ذلك، وأمَّا الحيوان والنبات والمعدن فهي جواهر استحالت عن جواهر أخرى، وإثبات مادة مشتركة بينها باقية مع اختلاف الصور عليها قول باطل، كما أنَّ إثبات أولئك للجوهر الفرد قول باطل.

والذين قالوا: إن بدن الإنسان وأمثاله من المحدَثات إنما حدثت أعراضه لم تحدث عين قائمة -أخطأوا، والذين قالوا: إنَّ جميع الصور جواهر أخطأوا، بل الصورة قد تكون عرضاً كالشكل، والصور الصناعية من هذا الباب.

وقد يعبر بالصورة عن نفس الشيء المصور كالإنسان، فالصورة هنا جوهر قائم بنفسه، ليس قائماً بجوهر آخر.

والقرآن العزيز ذكر خلق الله تعالى لما خلقه من الجواهر التي هي أعيان قائمة بأنفسها، مع ما نشهده من إحداث الصفات والأعراض أيضا، والاستدلال بذلك على الخالق سبحانه، وجعل ذلك من آياته هو مما بيَّنه القرآن. / ٧/ ٢٣٤

ولكن هؤلاء لم يسلكوا طريقة القرآن من وجهين: أحدهما: أنهم جعلوا الحوادث إنما هي أعراض لا أعيان، كما جعله الرازي وغيره.

لكن الرازي وغيره مع ذلك استدلوا بذلك على إثبات الصانع، فكان دليلاً صحيحاً في نفسه، وإن كان فيه تقصير من ذلك الوجه، ومن حيث رد ذلك إلى طريقة الإمكان.

الثاني: ما ذكره الأشعري، حيث إنَّه استدلَّ بذلك على حدوث محل هذه الصفات والأعراض، بناءً على أنَّ الحادث صورة هي عرض ولها محل، فتكون الأجسام التي هي محل هذه الأعراض حادثة، وهذا لا يتمُّ إلاَّ ببيان امتناع حوادث لا أول لها، ثم إذا أراد أن يستدلَّ بذلك على حدوث سائر الأجسام احتاج أن يبنيه على تماثل الأجسام.

وهذه ثلاث مقدمات ينازعهم فيها أكثر العقلاء، بل يبيِّنون فسادها بصريح المعقول، فهي من جنس طريقة المعتزلة.

لكن مقصود الأشعري أنَّ هذه الطريقة تغني الناس عن تلك الطريقة الطويلة، الكثيرة المقدمات، الغامضة التي يقع فيها نزاع. فإذا كانت الطريقتان مشتركتين في البناء على امتناع حوادث لا أول لها، وهذه الطريقة لا تحتاج إلى ما تحتاج إليه تلك، فكانت هذه أقرب وأيسر، فبحث الأشعري مع المعتزلة في هذه الطريقة، من جنس بحوثه/ ٧/ ٢٣٥ معهم في غير ذلك من أصولهم، فإنَّه يبين تناقضهم، ويلزمهم فيما نفوه نظير ما يلزمونه لأهل الإثبات فيما أثبتوه، فيُستفاد من مناظرته لهم معرفة فساد كثير من أصولهم، ولكن سلَّم لهم أصولاً وافقهم عليها، مثل تسليمه لهم صحة طريق الأعراض مع طولها،

ومثل إثباته للصانع بهذه الطريق التي هي من جنسها، وبنى ذلك على إثبات الجوهر الفرد، فلزم من تسليمه ذلك لهم لوازم أراد أن يجمع بينها وبين ما أثبته من الرؤية، وإثبات الكلام والصفات والعلو لله تعالى، فقال جمهور طوائف العقلاء من أهل السنة والحديث وغيرهم، ومن المعتزلة والفلاسفة وغيرهم: إنَّ هذا مناقضة مخالفة لصريح المعقول.

ولهذا قال من قال: بقيت عليه بقية من الاعتزال، وقالوا، إنَّه وافقهم على بعض أصولهم التي بَنَوْا عليها قولهم كهذا الأصل.

[كلام أبي نصر السجزي في «الإبانة»]

وهذا مثل ما ذكره أبو نصر **السجزي** في «الإبانة» **قال:** «**حكى محمد بن عبد الله المغربي المالكي، وكان فقيهاً صالحا، عن الشيخ أبي سعيد البرقي، وهو من شيوخ فقهاء المالكين ببرقة، عن أستاذه خلف المعلِّم، وكان من فقهاء المالكين، قال: أقام الأشعري أربعين سنة على الاعتزال، ثمَّ أظهر التوبة فرجع عن الفروع وثبت على الأصول**».

قال أبو نصر: «**وهذا كلام خبير بمذهب الأشعري وغوره**». /

[تعليق ابن تيمية]

قلت: ليس مراده بالأصول ما أظهروه من مخالفة السنة، فإنَّ الأشعري مخالف لهم فيما أظهروه من مخالفة السنة، كمسألة الرؤية، والقرآن، والصفات. ولكن أصولهم الكلامية العقلية التي بَنَوْا عليها الفروع المخالفة للسنة، مثل هذا الأصل الذي بنوا عليه حدوث العالم وإثبات الصانع، فإن هذا أصل أصولهم، كما قد بيَّنا كلام أبي الحسين

البصري وغيره في ذلك، وأنَّ الأصل الذي بنت عليه المعتزلة كلامها في أصول الدين، هو هذا الأصل الذي ذكره الأشعري، لكنه مخالف لهم في كثير من لوازم ذلك وفروعه، وجاء كثير من أتباعه المتأخرين، كأتباع صاحب «الإرشاد» فأعطوا الأصول -التي سلَّمها للمعتزلة- حقَّها من اللوازم، فوافقوا المعتزلة على موجبها، وخالفوا شيخهم أبا الحسن وأئمة أصحابه، فنفوا الصفات الخبرية، ونفوا العلو، وفسّروا الرؤية بمزيد علم لا ينازعهم فيه المعتزلة، وقالوا: ليس بيننا وبين المعتزلة خلاف في المعنى، وإنَّما خلافهم مع المجسّمة، وكذلك قالوا في القرآن: إن القرآن، الذي قالت المعتزلة، إنَّه مخلوق، نحن نوافقهم على خلقه، ولكن ندَّعي ثبوت معنى آخر، وأنه واحد قديم.

والمعتزلة تنكر تصور هذا بالكلية، وصارت المعتزلة والفلاسفة، -مع جمهور العقلاء- يشنِّعون عليهم بمخالفتهم لصريح العقل، ومكابرتهم للضروريات./ ٧/ ٢٣٧

وسبب ذلك تسليمهم لهم صحة تلك الأصول، التي ذكر الأشعري أنها مبتدعة في الإسلام، مع أنه يمكن بيان أن قول الأشعري وأصحابه أقرب إلى صريح المعقول من قول المعتزلة، كما يمكن أن يبين أنَّ قول المعتزلة أقرب إلى صريح المعقول من قول الفلاسفة، لكن هذا يفيد أنَّ هذا القول أقرب إلى المعقول وإلى الحق، لا يفيد أنَّه هو الحق في نفس الأمر، فهذا ينتفع به من ناظر الطاعن على الأشعرية من المعتزلة، والطاعن على المعتزلة من الفلاسفة، فتبيَّن له أن قول هؤلاء خير من قول أصحابك، فإنه كما أنَّ كل من كان أقرب إلى السنة فقوله أقرب إلى الأدلة الشرعية، فكذلك قوله أقرب إلى الأدلة العقلية.

ولا ريب أنَّ هذا مما ينبغي سلوكه، فكل قول -أو قائل- كان إلى الحق أقرب، فإنَّه يبين رجحانه على ما كان عن الحق أبعد، ألا ترى أنَّ الله تعالى لما نصر الروم على

الفرس، وكان هؤلاء أهل كتاب، وهؤلاء أهل أوثان، فرح المؤمنون بنصر الله لمن كان إلى الحق أقرب، على من كان عنه أبعد. وأيضاً فيمكن القريب إلى الحق أن ينازع/ ٧/ ٢٣٨ البعيد عنه في الأصل الذي احتج به عليه البعيد، وأن يوافق القريب إلى الحق للسلف الأول الذين كانوا على الحق مطلقا.

مثال ذلك: أن متأخري الأشعرية إذا ناظروا المعتزلة في مسألة الرؤية، وقالت لهم المعتزلة: رؤية مرئيٍ لا يُوَاجَه ولا يُقَابَل مخالف لصريح العقل، أمكن الأشعرية -ومن وافقهم على نفي المقابلة والمواجهة، كطائفة من أصحاب أحمد، وغيرهم من أصحاب الأئمة الأربعة- أن يقولوا لهم: الرؤية ثابتة بالسنة المستفيضة، بل المتواترة، عن النبي ﷺ، وبإجماع السلف من أهل العصر الأول، ويمكن تقريرها أيضا بالعقل، كما بيَّناه في غير هذا الموضع، فلا يخلو مع ذلك: إما أن يمكن الرؤية بدون المواجهة والمقابلة، وإما أن لا يمكن، فإن أمكن ذلك انقطعت المعتزلة، وإن لم يمكن كانوا بين أمرين: إما موافقة المعتزلة على نفي المقابلة لانتفاء المباينة والعلو، وإما موافقة أهل الحديث على المباينة والعلو، المتضمن معنى المقابلة والمواجهة.

وهذا أولى بأتباع الأشعري، لأنَّه قول أئمة مذهبهم كابن كُلاَّب وغيره، بل وقول الأشعري أيضاً وغيره من قدماء الأصحاب.

فإن قال له المعتزلي: إذا قلت ذلك لزمك أن يكون متحيزا، وأنت قد وافقتني على بطلان ذلك- أمكن الأشعري أن يقول له: إما أن يكون علوه على العرش ومباينته للخلق مع نفي التحيز ممكنا، وإما أن/ لا يكون. فإن كان ممكنا انقطع المعتزلي، وإن لم ٧/ ٢٣٩ يكن ممكنا قال له: أنا وافقتك على نفي التحيز، لاعتقادي صحة الدليل الدال على أنَّ كل متحيز فهو محدَث، لما اتفقنا عليه من أنَّ المتحيز لا بدَّ أن يكون مركَّباً من الجواهر

المنفردة، فيصح عليه الاجتماع والافتراق، ويصح عليه الحركة والسكون، وكل ما قبل ذلك لم يخل من الحوادث، والحوادث يجب أن تكون متناهية لها انتهاء، وما كان مستلزما لما له انتهاء كان له ابتداء[1]، فإذا كان المتحيز لا ينفك عمَّا له ابتداء، كان له ابتداء، لأنَّ وجود الملزوم بدون اللازم ممتنع.

فيقول الأشعري: هذا الدليل إن كان صحيحاً، ودليل الرؤية والعلو والمباينة أيضاً صحيح، أمكن أن أقول بموجب ذلك، وأثبت العلو والرؤية والمباينة بدون التحيز، وإن قُدِّر أنَّه لا يمكن الجمع بين هذين، فموافقتي للسلف والأئمة في إثبات الرؤية والعلو والمباينة، مع موافقتي للكتاب والسنة، أَوْلى من موافقتك على هذه المقدمة، وهي امتناع وجود ما لا يتناهى، فإنَّ هذه المقدمة لكل طائفة فيها قولان، فللفلاسفة فيها قولان، وللمعتزلة فيها قولان، وللأشعرية فيها قولان، ولأهل السنة والحديث والفقه فيها قولان.

وأكثر العقلاء على جواز وجود ما لا يتناهى في الجملة، لكن منهم/ من يجوز ذلك ٧/ ٢٤٠ في الماضي كما يجوِّزه في المستقبل، ومنهم من يجوِّزه في المستقبل دون الماضي. والأدلة الدالة على امتناع ذلك قد عرف ضعفها.

ويقول له: وقد علمت بالاضطرار أن تصديق السلف للرسول ﷺ لم يكن مبنيا عليها، فلا يكون العلم بصدق الرسول موقوفاً عليها، ولا علمي أيضاً بصدق الرسول موقوفاً عليها، ولا معرفتي للصانع تعالى موقوفة عليها.

---

(١) (د): والحوادث يجب أن تكون منتهية لها ابتداء، وما كان مستلزماً لما له ابتداء كان له ابتداء، والصواب هو ما أثبته عن (س). (رشاد).

وليست هذه الطرق وأمثالها هي الطرق العقلية التي دلَّ القرآن عليها، وأرشدَ إليها، فإنَّ تلك طرق صحيحة عقلية، لا يمكن عاقلاً أن ينازع فيها، فإنَّ حدوث المحدثات مشهود معلوم بالحس، وافتقار المحدَث إلى محدِث معلوم بضرورة العقل، بل العقل الصريح يعلم افتقار كل ما يُعلم حدوثه إلى محدث، كما يعلم افتقار جنس المحدَثات إلى محدِث، فتُعلم الأعيان الجزئية الموجودة في الخارج، كما تُعلم القضية الكلية الشاملة لها، إلى سائر ما في هذا الباب من الآيات الدالة على معرفة الصانع سبحانه، كما قد بُسط في موضعه. / ٧/ ٢٤١

وإذا كان كذلك تبين أن العلم بصدق الرسول ﷺ ليس موقوفاً على شيء من المقدمات المناقضة لإثبات الصفات الخبرية، والرؤية والعلو على العرش، ونحو ذلك مما دل عليه السمع، وهو المطلوب.

فصل

وممّا يوضح ذلك أنَّ هذه الطرق المبتدعة في الإسلام في إثبات الصانع، التي أحدثها المعتزلة والجهمية، وتبعهم عليها من وافقهم من الأشعرية، وغيرهم من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم، قد طعن فيها جمهور العقلاء، فكما طعن فيها السلف والأئمة وأتباعهم، وذموا أهل الكلام بها، كذلك طعن فيها حذَّاق الفلاسفة وبيَّنوا أنَّ الطرق التي دل عليها القرآن العزيز أصح منها، وإن كان أولئك المعتزلة والأشعرية أقرب إلى الإسلام من هؤلاء الفلاسفة من وجه آخر.

فأما ذم السلف والأئمة لهذا الكلام فمشهور كثير.

[كلام ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري» عن ذم الأئمة لأهل الكلام]

وقد قال أبو القاسم ابن عساكر في كتابه المعروف «بتبيين كذب المفترى، فيما ينسب إلى الأشعري»: «فإن قيل: غاية ما تمدحون به أبا الحسن أن تثبتوا/ أنه متكلم ٧/ ٢٤٢ وتدلونا على أنَّه بالمعرفة برسوم الجدل متوسم[١]، ولا فخر في ذلك عند العلماء من ذوي التسنن والاتباع، لأنهم يرون أنَّ من تشاغل بذلك من أهل الابتداع، فقد حُفِظ عن غير واحد من علماء الإسلام عيب المتكلمين، وذم أهل الكلام[٢]، ولو لم يذمهم غير الشافعي لكفى، فإنَّه قد بالغ في ذمهم وأوضح حالهم وشفى، وأنتم تنتسبون إلى مذهبه، فهلاّ اقتديتم في ذلك به».

ثم روى ابن عساكر[٣] بإسناده عن الفريابي، حدثني بشر بن الوليد، سمعت أبا يوسف يقول: من طلب الدين بالكلام تزندق، ومن طلب[٤] غريب الحديث كذب، ومن طلب المال بالكيمياء أفلس. قال البيهقي، وروى هذا أيضاً عن مالك ابن أنس، (وقال: قال البيهقي)[٥]: وإنما يريد -والله أعلم- بالكلامِ/ كلامَ أهل ٧/ ٢٤٣ البدع، فإن في عصرهما إنما كان يُعرف بالكلام أهل البدع، فأما أهل السنة فقلما كانوا يخوضون في الكلام حتى اضطروا إليه بعد».

---

(١) متوسم: كذا في (س) وفي «تبيين كذب المفتري». وفي (د): مترسم.

(٢) تبيين: وذم الكلام.

(٣) بعد الكلام السابق بنصف صفحة (ص٣٣٤)، إلا أن ابن عساكر أورد سنداً طويلاً اختصره ابن تيمية.

(٤) تبيين: تزندق، وقال السهمي: ومن طلب.

(٥) ما بين ( ) ساقط من «تبيين..».

قال ابن عساكر[(١)]: «وأما قول الشافعي: فأخبرنا فلان -وذكر من كتاب مناقب الشافعي لعبد الرحمن بن أبي حاتم[(٢)]: ثنا يونس بن عبد الأعلى، سمعت[(٣)] الشافعي يقول: لأن يُبتلى المرء بِكُلِّ ما نهى الله عنه -سوى الشرك- خير له من الكلام، ولقد اطّلعت من أهل الكلام على شيءٍ ما ظننت أنَّ مسلماً يقول ذلك[(٤)].

قال ابن أبي حاتم[(٥)] ثنا أحمد بن أصرم المزني[(٦)] قال: قال أبو ثور: سمعت الشافعي يقول: ما تردَّى[(٧)] أحد بالكلام فأفلحَ... [(٨)] / ٧/ ٢٤٤

وقال: ابن أبي حاتم[(٩)]: ثنا الربيع، قال: رأيت الشافعي وهو نازل من الدرجة وقوم في المجلس يتكلمون بشيء من الكلام، فصاح فقال: إما أن تجاورونا بخير، وإما أن تقوموا عنا..»[(١٠)].

وروى أيضاً «عن ابن عبد الحكم: سمعت الشافعي يقول: لو علم الناس ما في الكلام في الأهواء لفرُّوا منه كما يُفرُّ من الأسد»[(١١)].

قال ابن عساكر: «فإنما عن الشافعي[(١٢)] الكلام البدعي المخالف عند اعتباره للدليل الشرعي».

---

(١) في الصفحة التالية من كتاب «تبيين..» (ص٣٣٥).

(٢) تبيين: .. فأخبرنا الشيخ أبو الأعز قراتكين بن الأسعد الأزجي، قال: أخبرنا أبو محمد الحسن بن علي بن محمد الجوهري، قال: أنا أبو الحسن علي بن عبد العزيز بن مردك قال: أنا أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي قال..

(٣) تبيين: .. الأعلى المصري قال: سمعت.

(٤) «آداب الشافعي ومناقبه» لابن أبي حاتم (١٨٢).

(٥) في «تبيين» ذكر ابن عساكر السند بطوله إلى ابن أبي حاتم.

(٦) س: المزي، تبيين: المزني من ولد عبد الله بن المغفل..

(٧) س: ما ارتدى.

(٨) «آداب الشافعي ومناقبه» لابن أبي حاتم (١٨٦).

(٩) عبارة (وقال ابن أبي حاتم..) في الصفحة التالية من «تبيين» (ص٣٣٦).

(١٠) «آداب الشافعي ومناقبه» لابن أبي حاتم (١٨٤). (١١) نفس المصدر السابق ( )

(١٢) تبيين: .. الشافعي بذلك.

قال[١]: «وقد بيَّن زكريا بن يحيى الساجي في روايته هذه الحكاية عن الربيع أنه أراد بالنهي عن الكلام قوماً تكلموا في القدر، ولذلك حكم بالتبديع، ويدل عليه ما أخبرنا فلان». وروى بإسناده «عن محمد بن إسحاق[٢] بن خزيمة: سمعت يونس ابن عبد الأعلى: يقول: جئت الشافعي بعد ما كلم حفصاً الفرد، فقال: غبتَ عنا يا/ أبا موسى، لقد اطّلعتُ من أهل الكلام على شيء والله ما توهمته قط، ولأن يُبتلى المرء بكل ما نهى الله عنه ما خلا الشرك بالله، خير له من أن يبتلى بالكلام»[٣].

٧/ ٢٤٥

قال: «فالشافعي إنما عنى بمقالته كلام حفص القدري وأمثاله».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: حفص الفرد لم يكن من القدرية، وإنما كان على مذهب ضِرَار بن عمرو الكوفي، وهو من المثبتين للقدر، لكنه من نفاة الصفات، وكان أقرب إلى الإثبات من المعتزلة والجهمية[٤].

[كلام الأشعري في «المقالات» عن الضرارية]

وقد ذكر ذلك الأشعري في «المقالات» فقال[٥]: «ذِكر الضرارية[٦] -أصحاب ضِرَار بن عمرو-: والذي فارق ضرار بن عمرو به المعتزلة قوله: إن أعمال العباد

(١) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٢) اختصر ابن تيمية هنا الإسناد الذي أورده ابن عساكر.

(٣) «مناقب الشافعي وآدابه» لابن أبي حاتم (١٨٢)، و«جامع بيان العلم وفضله» لابن عبد البر (٢/ ٩٥).

(٤) سبقت ترجمة ضرار بن عمرو في هذا الكتاب (١/ ١٥٤ ت١).

(٥) «مقالات الإسلاميين» (١/ ٣١٣ ط. محمد محيي الدين عبد الحميد) = (١/ ٢٨١ ط. ريتر). (رشاد).

(٦) المقالات (في الطبعتين): ذكر قول الضرارية.

مخلوقة، وإن فعلاً واحداً لفاعلَيْن، أحدهما خَلَقه، وهو الله، والآخر اكتسبه، وهو العبد، وإنَّ الله فاعل لأفعال العباد في الحقيقة، وهم فاعلون لها في/ الحقيقة. وكان يزعم أن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل، وأنها بعض المستطيع، وأنَّ الإنسان أعراض مجتمعة، وكذلك الجسم أعراض مجتمعة... وأن[1] الأعراض قد يجوز أن تنقلب أجساماً.. وكان يزعم[2] أنَّ كل ما تولد عن فعله، كالألم الحادث عن الضربة، وذهاب الحجر الحادث عن الدفعة، فعل لله -سبحانه- وللإنسان. وكان يزعم أن معنى أن الله عالم قادر: أنه ليس بجاهل ولا عاجز، وكذلك كان يقول في سائر صفات الباري لنفسه».

٧/٢٤٦

قال[3]: «وكان يزعم أنَّ الله يخلق حاسة سادسة يوم القيامة للمؤمنين، يرون بها ماهيته -أي ما هو-».

قال[4]: «وقد تابعه على ذلك حفص الفرد وغيره».

فهذا الذي ذكره الأشعري من قول ضرار وحفص الفرد في القدر هو مخالف لقول المعتزلة، بل هو من أعدل الأقوال وأشبهها. وقوله إلى قول الأشعري وأصحابه في

---

(١) المقالات: .. مجتمعة: من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ومحسة وغير ذلك وأن ..

(٢) المقالات: .. أجساماً، وأبى ذلك أكثر الناس، وأن الإنسان قد يفعل الطول والعرض والعمق، وإن كان ذلك أبعاضاً للجسم، وكان يزعم ..

(٣) بعد الكلام السابق بستة أسطر في المقالات (١/ ٣١٤ ط.محمد محيي الدين عبد الحميد) = (١/ ٢٨٢ ط.ريتر).

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة في الطبعتين.

القدر والرؤية أقرب من قوله إلى قول المعتزلة، بل هو في القدر أقرب إلى قول أهل الحديث والفقهاء وسائر أهل السنة،/ وأعدل من قول الأشعري، حيث جعل العبد ٢٤٧/٧ فاعلاً حقيقة، وأثبت استطاعتين، ونحو ذلك مما أثبته أئمة الفقهاء، وأهل الحديث، كما هو مذكور في موضعه.

[عود لكلام ابن عساكر وتعليق ابن تيمية عليه]

قال: ابن عساكر[١]: «**فأما الكلام الموافق للكتاب والسنة، الموضح لحقائق الأصول عند الفتنة[٢] فهو محمود عند العلماء**».

وروي عن ابن خزيمة[٣]: «سمعت الربيع يقول: لمَّا كلم الشافعي حفصاً الفرد، فقال حفص: القرآن مخلوق، قال له الشافعي: كفرتَ بالله العظيم».

وعن الربيع[٤]: «قال: حضرت الشافعي -أو حدثني أبو شعيب- ألا إني أعلم أنَّه حضر عبد الله بن عبد الحكم ويوسف بن عمرو بن يزيد وحفص الفرد، وكان الشافعي يسميه المنفرد، فسأل حفص عبد الله بن عبد الحكم، فقال: ما تقول/ في ٢٤٨/٧ القرآن؟ فأبى أن يجيبه، فسأل يوسف بن عمرو فلم يجبه، فكلاهما أشار إلى الشافعي، فسأل الشافعيَّ واحتجَّ عليه، فطالت فيه المناظرة، فقام الشافعي بالحجة عليه بأنَّ القرآن كلام الله غير مخلوق، وكفَّر حفصا الفرد. قال الربيع: فلقيت حفصاً في المسجد بعدُ، فقال: أراد الشافعي قتلي».

---

(١) في «تبيين كذب المفتري» (ص٣٣٩). (٢) تبيين: عند ظهور الفتنة.

(٣) ذكر ابن عساكر سنده إلى ابن خزيمة بعد الكلام السابق بسطرين.

(٤) ذكر ابن عساكر سنده في هذا الموضع إلى أن قال وعن الربيع بن سليمان: .. الخ.

وروي عن الشافعي[١]: «قال: ما ناظرت أحداً أحببت أن يخطيء إلاَّ صاحب بدعة، فإني أحب أن ينكشف أمره للناس..».

«قال البيهقي إنما أراد[٢] الشافعي بهذا الكلام حفصاً الفرد وأمثاله من أهل البدع، وهكذا مراده بكل ما حُكي عنه من ذم الكلام وذم أهله، غير أنَّ بعض الرواة أطلقه، وبعضهم قيده». / ٧/ ٢٤٩

«وروى البيهقي عن أبي الوليد بن الجارود قال[٣]: دخل حفص الفرد على الشافعي، فقال لنا، لَأَن يلقى الله العبد بذنوب مثل جبال تهامة، خير له من أن يلقاه باعتقاد حرفٍ مما عليه هذا الرجل وأصحابه، وكان يقول بخلق القرآن».

قلت: حفص الفرد كما هو معروف عند أهل العلم بمقالات الناس بإثبات القدر، فهو من نفات الصفات القائلين بأنَّ الله تعالى لا تقوم به صفة ولا كلام ولا فعل. وأصل حجتهم في ذلك هو دليل الأعراض المتقدم، فإنَّ القرآن كلام، والكلام عندهم كسائر الصفات والأفعال، لا يقوم إلاَّ بجسم، والجسم محدَث. فكان إنكار الشافعي عليه لأجل الكلام الذي دعاهم إلى هذا، لم تكن مناظرته له في القدر، ومن ظن أن الشافعي ناظره في القدر فقد أخطأ خطأً بيِّناً، فإنَّ الناس كلهم إنما نقلوا مناظرته له في القرآن: هل هو مخلوق أم لا؟

---

(١) ذكر ابن عساكر سنده إلى هذا الخبر في «تبيين» (ص٣٤٠).

(٢) بعد الكلام السابق بصفحة واحدة في «تبيين» (ص٣٤١)، وفيه: قال: أنا أبو بكر أحمد بن الحسين ابن علي البيهقي قال: إنما أراد.

(٣) ذكر ابن عساكر سنده إلى الخبر التالي كاملاً بعد الكلام السابق بقليل وفيه: .. بن الجارود يقول.

وأهل المقالات متفقون على أن حفصاً لم يكن من نفاة القدر بل من/ مثبتيه. وقد ٧/ ٢٥٠ ظن البيهقي وغيره أنَّه إنما ذم مذهب القدرية فقال[١]: «**وإنما ذم الشافعي مذهب القدرية ألا تراه قال: بشيءٍ من هذه الأهواء، واستحب ترك الجدال فيه وكأنه سمع ما رويناه عن عمر بن الخطاب ﷺ، عن النبي ﷺ: أنَّه قال: لا تجالسوا أهل القدر ولا تفاتحوهم[٢]-الحديث، أو غير ذلك من الأخبار الواردة في معناه، وعلى مثل ذلك جرى أئمتنا في قديم الدهر عند الاستغناء عن الكلام فيه، فإذا احتاجوا إليه أجابوا بما في كتاب الله، ثمَّ في سنة رسول الله ﷺ من الدلالة على إثبات القدر لله تعالى، وأنَّه لا يجري في ملكوت السماوات والأرض شيء إلا بحكم الله وبقدرته[٣] وإرادته، وكذلك في سائر مسائل/ الكلام اكتفوا بما فيها من الدلالة ٧/ ٢٥١ على صحة قولهم، حتى حدثت طائفة سموا ما في كتاب الله من الحجة عليهم متشابها، وقالوا: نترك القول بالأخبار أصلا، وزعموا أنَّ الأخبار التي حملت عليهم لا تصح في عقولهم، فقام جماعة من أئمتنا بهذا العلم، وبيَّنوا لمن وُفِّق**

---

(١) الكلام التالي في «تبيين كذب المفتري» (ص٣٤٤)، وفيه: (قال البيهقي: وفي حكاية المزني عن الشافعي دلالة على أنه كان قد تعلم الكلام وبالغ فيه ثم استحب ترك المناظرة فيه عند الاستغناء عنها، وإنما ذم مذهب القدرية..الخ.

(٢) رواه أبو داود (٤٧١٠، ٤٧٢٠)، والإمام أحمد في «المسند» (١/ ٣٠)، وابنه في «السنة» (٨٤١)، والبخاري في «تاريخه الكبير» (٣/ ١٥)، وأبو يعلى في «المسند» (٢٤٥)، ومن طريقه أبي حاتم بن حبان في «الصحيح» (٧٩)، وابن أبي عاصم في «السنة» (٣٣٠)، واللالكائي في «السنة» (١٨٦، ١١٢٤)، والبيهقي في «السنن» (١٠/ ٢٠٤)، والآجري في «الشريعة» (ص٢٣٩) والحديث في سنده مجهول.

(٣) تبيين: وتقديره.

للصواب ورُزِق الفهم أنَّ جميع ما ورد في تلك الأخبار صحيح في المعقول[1]، وما ادّعَوْه في الكتاب من التشابه باطل في المعقول، وحين أظهروا بدعهم وذكروا ما اغتر به أهل الضعف من شبههم، أجابوهم فكشفوا عنها بما هو حجة عندهم، كما فعل الشافعي فيما حكينا عنه، لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما في ترك إنكار المنكر والسكوت عنه[2] من الفساد والتعدي وكانوا في القديم إنما يعرفون بالكلام أهل الأهواء، فأما أهل السنة والجماعة فمعولهم فيما يعتقدون الكتاب والسنة، وكانوا لا يتسمون[3] بتسميتهم».

قال[4]: «وإنما يعنى -والله أعلم- بقوله: من ارتدى بالكلام لم يفلح، كلام أهل الأهواء الذين تركوا الكتاب والسنة، وجعلوا معوَّلهم/ عقولهم، وأخذوا في تسوية الكتاب عليها، وحين حُملت عليهم السنة بزيادة بيان لنقض أقاويلهم اتهموا رواتها وأعرضوا عنها». ٧/ ٢٥٢

قال[4]: «فأمَّا أهل السنة فمذهبهم في الأصول مبني على الكتاب والسنة، وإنما أخذ من أخذ منهم في العقل إبطالاً لمذهب من زعم أنه غير مستقيم في العقل».

إلى أن قال البيهقي[5]: «وفي كل هذا دلالة أنَّ الكلام المذموم إنما هو كلام أهل البدع الذي يخالف الكتاب والسنة، فأمَّا الكلام الذي يوافق الكتاب والسنة، ويبين

---

(١) تبيين: في العقول.

(٢) «تبيين» (ص٣٤٥): عليه.

(٣) تبيين: فكانوا لا يسمون.

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة (ص٣٤٥).

(٥) في «تبيين» (ص٣٥١) وفيه: (وفي كل ذلك دلالة على أن استحباب من استحب من أئمتنا ترك الخوض في الكلام إنما هو للمعنى الذي أشرنا إليه وأن الكلام المذموم..).

بالعقل والعبرة، فإنه محمود مرغوب فيه عند الحاجة، تكلم فيه الشافعي وغيره من أئمتنا رضي الله عنهم».

قال[(١)]: «وكان عبد الله بن يزيد بن هرمز شيخ مالك بن أنس أستاذ الشافعي بصيراً بالكلام والرد على أهل الأهواء».

وروى من تاريخ يعقوب بن سفيان، عن ابن وهب[(٢)] «قال:/ قال مالك: كان ٧/ ٢٥٣ ابن هرمز رجلاً كنت أحب أن أقتدي به، وكان قليل الكلام قليل الفتيا، شديد التحفظ وكان كثيراً ما يفتي الرجل ثم يبعث في إثره فيرده إليه حتى يخبره بغير ما أفتاه».

قال[(٣)]: «وكان بصيراً بالكلام، وكان يرد على أهل الأهواء، وكان من أعلم الناس بما اختلف فيه الناس من هذه الأهواء».

وروى ابن عساكر من طريق البيهقي عن الحاكم[(٤)]: «سمعت أبا بكر بن عبدالله بن يوسف الحفيد -من أصل كتابه- سمعت الحسين بن الفضل البجلي يقول: دخلت على زهير بن حرب بعد ما قدم من عند المأمون وقد امتحنه، فأجاب إلى ما سأله، وكان أول ما قال لي يا أبا عليّ تكتب عن المرتدين؟ فقلت: معاذ الله،

---

(١) في تبيين بعد الكلام السابق، ولكن توجد كلمات قليلة هي: رضي الله عنهم عند الحاجة، كما سبق ذكرنا له، وقد كان عبد الله ..

(٢) ذكر ابن عساكر السند كاملاً في «تبيين» (ص٣٥٢).

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٤) ذكر ابن عساكر الكلام التالي بعد الكلام السابق مباشرة «تبيين» (ص٣٥٢) وذكر السند كاملاً.

ما أنت بمرتد. وقد قال الله تعالى[1]: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَـٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَـٰنِ﴾ [النحل:١٠٦]، فوضع الله عن المكرَه ما يسمعه في القرآن. ثم ٧/ ٢٥٤ سألته عن أشياء يطول ذكرها، فقال: أشدها/ علينا: أن قال لنا: ما تقولون في عيسى ﷺ؟ قلنا: من عيسى يا أمير المؤمنين؟ قال: عيسى بن مريم. قلنا: رسول الله. قال: وكلمته؟ قلنا: نعم. قال: فما تقولون فيمن قال: ليس عيسى كلمة الله، قلنا: كافر يا أمير المؤمنين. قال: فقال لنا، أليس عيسى كلمة الله، قلنا: بلى. قال: أفمخلوق أم غير مخلوق؟ قلنا: مخلوق. قال: فمن زعم أنَّه غير مخلوق؟ قلنا: كافر يا أمير المؤمنين. قال: فما تقولون في القرآن؟ قلنا: كلام الله عز وجل. قال: مخلوق أو غير مخلوق؟ قلنا: غير مخلوق. قال: فمن زعم أنه (مخلوق؟ قلنا: كافر. قال: فمن زعم)[2] أن عيسى غير مخلوق، وهو كلمة الله؟ قلنا: كافر. قال: يا سبحان الله: عيسى كلمة الله، ومن نفى الخلق عنه كافر! والقرآن كلمة الله، ومن يثبت الخلق عليه كافر! قال الحسين: فأعلمته ما يجب من القول، وقلت له: قد كان المكي يختلف إليكم ويقول لكم: إني أعلم من هذا الباب ما لا تعلمون، فتعلَّموا ذلك مني، فتحملكم الرياسة على ترك ذلك، ويقول لكم: يكون لكم ما تعلمتموه مني عدة تعتدونها لأعدائكم، فإن هجموا لم تحتاجوا[3] إلى طلب العدة، وإن لم ٧/ ٢٥٥ يحضركم الأعداء[4] لم يضركم الإعداد للعدة،/ فتأبون ذلك. والحجة في هذا الباب كَيْتَ وكيت.

---

(١) «تبيين» (ص٣٥٣): ..الله تبارك وتعالى .. (٢) ما بين ( ) ساقط من «تبيين».

(٣) تبيين: .. فإن هجموا يوما لم تحتاجوا ..

(٤) تبيين: .. العدة فإن احتجوا بعد ذلك عليكم ولم يحضركم الأعداء.

فقال: والله وددت أني كنت أعلم هذا كما تعلمه يوم دخلت على المأمون، وأن ثلث روايتي ساقطة عني. ثمَّ نظر إلى يحيى بن معين وهو معه، فقال له: وأنا أقول كما تقول. فقال لي زهير: فعلِّم ابني فإنه حَدَث. فخلوت به في المسجد فعلمته ذلك، ثم انصرفت.

قال الحاكم: الحسين بن الفضل البَجَلي، صاحب عبد العزيز المكي المقدَّم في معرفة الكلام»

قلت: هذه الحكاية وقع فيها تغيير، إن كان أصلها صحيحا، فإن زهير بن حرب ويحيى بن معين ونحوهما، ممن امتحن في زمن المحنة، لم يجتمعوا بالمأمون، ولا ناظرهم، بل ذهب إلى الثغر بطرسوس، وكتب إلى نائبه ببغداد إسحاق بن إبراهيم بن مصعب أن يمتحن الناس، فامتنعوا من الإجابة، فكتب إليه كتاباً ثانيا يغلظ فيه، ويأمر بقتل القاضيين: بشر بن الوليد، وعبد الرحمن بن إسحاق إن لم يجيبا، ويأمر بتقييد من لم يجب من العلماء، فامتنع من الإجابة سبعة، منهم: زهير بن حرب المذكور، ثم أجاب بعد القيد خمسة منهم:/ زهير بن حرب، وبقي أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح لم يجيبا، ٢٥٦/٧ فحُملا إليه مقَيدَيْن، فمات محمد بن نوح في الطريق، ومات المأمون قبل وصول أحمد بن حنبل إليه.

وهذا كله معلوم عند أهل العلم بذلك، لم يختلفوا في ذلك، فإن كانت قد جرت مناظرة مع زهير بن حرب، فلعل ذلك كان مع غير المأمون، ولعل ذلك كان بين يدي نائبه إسحاق بن إبراهيم، فإنه هو الذي باشرهم بالمحنة، وإنما الذي ناظر الجهمية في المحنة هو أحمد بن حنبل، وكان ذلك في خلافة المعتصم، بعد أن بقي في الحبس أكثر من سنتين، وجمعوا له أهل الكلام من البصرة وغيرها: من الجهمية والمعتزلة والنجَّارية:

مثل أبي عيسى محمد بن عيسى برغوث، صاحب حسين النجّار، وناظرهم ثلاثة أيام، وقطعهم في تلك المناظرات، كما قد شرحنا تلك المناظرات في غير هذا الموضع.

وهذه الحجة التي ذُكرت في حكاية زهير بن حرب، ذكرها الإمام أحمد وتكلم عليها فيما كتبه في الرد على الجهمية، وهو في الحبس، قبل اجتماعه بهم للمناظرة، فكان الجواب عن هذه مما هو بعد عند الأئمة، كأحمد بن حنبل وأمثاله.

[كلام أحمد بن حنبل في «الرد على الجهمية» عن القرآن]

٧/ ٢٥٧ **قال أحمد فيما كتبه[١]: «ثم إن الجهمي ادّعى أمراً آخر، فقال:/ أنا أجد[٢] آية في كتاب الله تدل على القرآن أنَّه مخلوق[٣]. فقلنا: أي آية؟ قال: قول الله عز وجل: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ﴾ [النساء:١٧١]، وعيسى مخلوق، فقلنا: إن الله منعك الفهم في القرآن. إنَّ عيسى تجري عليه ألفاظ لا تجري على القرآن، لأنه يُسمى مولوداً[٤] ورضيعاً[٥] وطفلاً وغلاماً[٦]، يأكل ويشرب، وهو مخاطب بالأمر والنهي، يجري عليه الوعد والوعيد[٧]، ثمَّ هو من**

---

(١) في كتابه «الرد على الجهمية والزنادقة» والنص التالي في (ص٨٠ ط.عقائد السلف) = (٢٦ ط.شدرات البلاتين بتحقيق محمد حامد الفقي). (رشاد).

(٢) س: إنا نجد، الرد على الجهمية: إنا وجدنا.

(٣) الرد على الجهمية: تدل على أن القرآن مخلوق.

(٤) الرد (ط.عقائد): .. القرآن لأنه يسميه مولوداً، الرد (ط.الفقي): .. القرآن لأن الله يسميه مولوداً.

(٥) ورضيعا: ساقطة من طبعتي «الرد..».

(٦) الرد (في الطبعتين): .. وطفلاً وصبياً وغلاماً..

(٧) الرد ..: يجري عليه اسم الخطاب والوعد والوعيد ..

ذرية نوح، ومن ذرية إبراهيم، فلا يحل لنا أن نقول في القرآن ما نقول في عيسى، فهل سمعتم الله يقول في القرآن ما قال في عيسى؟ ولكن المعنى من قول الله جل ثناؤه: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ / أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ﴾ ٧/ ٢٥٨ (فالكلمة التي ألقاها إلى مريم)[1] حين قال له «كن» فكان عيسى ﷺ بكن، فعيسى ليس هو الكن[2]، ولكن بالكن كان، فالكن[3] من الله قول، وليس الكن مخلوقاً.

وكذبت النصارى والجهمية على الله في أمر عيسى، وذلك أنَّ الجهمية قالوا: عيسى روح الله وكلمته، إلاَّ أن كلمته[4] مخلوقة، وقالت النصارى: عيسى روح الله من ذات الله، وكلمة الله من ذات الله، كما يُقال: إنَّ هذه الخرقة من هذا الثوب، قلنا نحن: إنَّ عيسى بالكلمة كان وليس عيسى هو الكلمة، وأما قول الله تعالى: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء:١٧١] يقول: من أمره كان الروح فيه، كقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية:١٣]، يقول: من أمره، وتفسير/ روح الله إنَّما ٧/ ٢٥٩ معناها أنها روح يملكها الله[5] خلقها الله، كما يُقال: عبد الله، وسماء الله وأرض الله».

فبيَّن الإمام أحمد أن الجهمية المعطِّلة، والنصارى الحلولية، ضلُّوا في هذا الموضع، فإن الجهمية النفاة يشبِّهون الخالق تعالى بالمخلوق في صفات النقص، كما ذكر الله تعالى عن اليهود أنهم وصفوه بالنقائص، وكذلك الجهمية النفاة إذا قالوا: هو في نفسه لا

---

(١) ما بين ( ) ساقط من الرد (ط.الفقي).

(٢) الرد (ط.عقائد السلف): وليس عيسى هو الكن، الرد (ط.الفقي): وليس عيسى هو كن.

(٣) الرد (ط.الفقي): ولكن بكن كان فكن.

(٤) الرد (ط.عقائد السلف): لأن الكلمة، الرد (ط.الفقي): إن أن الكلمة.

(٥) س: أنها روح يكلمها الله، الرد: أنها روح بكلمة الله.

يتكلم ولا يحب، ونحو ذلك من نفيهم. والحلولية يشبِّهون المخلوق بالخالق، فيصفونه بصفات الكمال التي لا تصلح إلاَّ لله، كما فعلت النصارى في المسيح. ومَنْ جمع بين النفي والحلول، كحلولية الجهمية: مثل صاحب «الفصوص» وغيره، قالوا[1]: «**ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدَثات، وأخبر بذلك عن نفسه، وبصفات النقص والذم؟**[2] **ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق فهي كلها صفات له، كما أن صفات المخلوق حق لله**[3]».

٧/ ٢٦٠ فهم يصفون المخلوق بكل ما يوصف به الخالق، ويصفون/ الخالق بكل ما يوصف به المخلوق، فإن الوحدة والاتحاد والحلول العام يقتضي ذلك.

ولفظ «الكلام» مثل لفظ: الرحمة، والأمر، والقدرة، ونحو ذلك من ألفاظ الصفات التي يسمونها في اصطلاح النحاة مصادر، ومن لغة العرب أنَّ لفظ المصدر يُعبَّر به عن المفعول كثيراً، كما يقولون: درهمٌ ضَرْبُ الأمير.

ومنه قوله تعالى: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان:١١]: أي مخلوقه. فالأمر يُراد به نفس مسمَّى المصدر، كقوله: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ [طه:٩٣]، ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور:٦٣]، ﴿ذَٰلِكَ أَمْرُ ٱللَّهِ أَنزَلَهُۥٓ إِلَيْكُمْ﴾ [الطلاق:٥].

ويُراد به المأمور به، كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴿٣٨﴾﴾ [الأحزاب:٣٨]، ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ [النحل:١]، فالأول هو من كلام الله وصفاته، والثاني مفعول ذلك وموجبه ومقتضاه.

---

(١) الكلام التالي هو كلام ابن عربي في كتابه «فصوص الحكم» (١/ ٨٠).

(٢) فصوص الحكم: وبصفات النقص وبصفات الذم.

(٣) فصوص الحكم: ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها، وكلها حق له.

وكذلك لفظ «الرحمة» يُراد بها صفة الله التي يدل عليها اسمه: الرحمن الرحيم، كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر:٧]، ويُراد بها ما يرحم به عباده من/ المخلوقات، كقول النبي ﷺ: إن الله خلق الرحمة يوم خلقها مائة رحمة[1]. ٧/ ٢٦١

وقوله عن الله تعالى: يقول للجنة: أنتِ رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي، ويقول للنار: أنتِ عذابي أعذِّب بكِ من أشاء من عبادي[2].

وكذلك الكلام يُراد به الكلام الذي هو الصفة، كقوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام:١١٥] وقوله: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ﴾ [الفتح:١٥].

ويُراد به ما فعل بالكلمة، كالمسيح الذي قال له «كن» فكان، فخلقه من غير أبٍ على غير الوجه المعتاد المعروف في/ الآدميين، فصار مخلوقاً بمجرد الكلمة دون جمهور ٧/ ٢٦٢ الآدميين، كما خلق آدم وحواء أيضاً على غير الوجه المعتاد، فصار عيسى عليه السلام مخلوقاً بمجرد الكلمة دون سائر الآدميين.

وفي هذا الباب، باب المضافات إلى الله تعالى، ضلَّت طائفتان: طائفة جعلت جميع المضافات إلى الله إضافة خلق ومِلك، كإضافة البيت والناقة إليه، وهذا قول نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم، حتى ابن عقيل وابن الجوزي وأمثالهما، إذا مالوا إلى قول المعتزلة سلكوا هذا المسلك، وقالوا: هذه آيات الإضافات لا آيات الصفات، كما ذكر ذلك ابن عقيل في كتابه المسمى «بنفي التشبيه وإثبات التنزيه»، وذكره أبو الفرج ابن الجوزي في «منهاج الوصول» وغيره، وهذا قول ابن حزم وأمثاله ممن وافقوا الجهمية على نفي الصفات وإن كانوا منتسبين إلى الحديث والسنة[3].

---

(١) رواه البخاري (٦١٠٤)، ومسلم (٢٧٥٢).

(٢) رواه البخاري (٤٥٦٩، ٧٠١١)، ومسلم (٢٨٤٦).

(٣) انظر نحو هذا الكلام (٨/ ٦٠).

وطائفة بإزاء هؤلاء يجعلون جميع المضافات إليه إضافة صفة، ويقولون بقدم الروح، ٧/ ٢٦٣ فمنهم من يقول بقدم روح العبد، لقوله:/ ﴿وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحجر:٢٩] وهم من جنس النصارى الذين يقولون بأن روح عيسى من ذات الله تعالى.

ومن هؤلاء من ينتسب إلى أهل السنة والحديث، إلى الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة، كطائفة أهل طبرستان وجيلان، وأتباع الشيخ عدي وغيرهم.

وطائفة ثالثة تقف في روح العبد: هل هي مخلوقة أم لا؟. وهم منتسبون إلى السنة والحديث من أصحاب أحمد وغيرهم، والنزاع بين متأخري أصحاب أحمد وغيرهم هو في المضافات الخبرية، كالوجه واليد والروح، وأما المعتزلة فيطردون ذلك في الكلام وغيره.

وقد بيّن الإمام أحمد الرّد على الطائفتين الأوليين. وهؤلاء الطائفتان أيضاً يضلون في المضاف بمن، فإن المجرور بالإضافة حكمه حكم المضاف، كقوله تعالى: ﴿وَلَـٰكِنۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ مِنِّى﴾ [السجدة:١٣]، وقوله تعالى: ﴿وَرُوحٌ مِّنۡهُ﴾ [النساء:١٧١]. فالطائفتان يجعلون القول منه كالروح منه، ثم يقول النفاة: والروح مخلوقة بائنة عنه، فالقول مخلوق بائن عنه، ٧/ ٢٦٤ ويقول الحلولية: القول صفة له ليس لمخلوق، فالروح التي منه صفة له ليست مخلوقة. /

والفرق بين البابين: أنَّ المضاف إذا كان معنى لا يقوم بنفسه ولا بغيره من المخلوقات، وجب أن يكون صفة لله تعالى قائماً به، وامتنع أن تكون إضافته إضافة مخلوق مربوب، وإن كان المضاف عيناً قائمة بنفسها كعيسى وجبريل وأرواح بني آدم، امتنع أن تكون صفة لله تعالى، لأن ما قام بنفسه لا يكون صفة لغيره.

فقوله تعالى: ﴿فَأَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾﴾ [مريم:١٧]، وقوله في عيسى: ﴿وَرُوحٌ مِّنۡهُ﴾، وقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّى﴾ [الإسراء:٨٥]، يمتنع أن يكون شيء من هذه الأعيان القائمة بنفسها صفة لله تعالى.

لكن الأعيان المضافة إلى الله تعالى على وجهين: أحدهما أن تُضاف إليه من جهة كونه خلقها وأبدعها، فهذا شامل لجميع المخلوقات، كقولهم: سماء الله، وأرض الله. ومن هذا الباب فجميع المخلوقين عباد الله، وجميع المال مال الله، وجميع البيوت والنوق لله.

والوجه الثاني: أن يضاف إليه لما خصَّه الله به من معنى يحبه ويرضاه ويأمر به، كما خص البيت العتيق بعبادة فيه لا تكون في غيره، وكما خصَّ المساجد بأن يفعل فيها ما يحبه ويرضاه من العبادات، وأن/ تصان عن المباحات التي لم تشرع فيها، فضلاً عن ٧/ ٢٦٥ المكروهات. وكما يُقال: عن مال الفيء والخمس: هو مال الله ورسوله.

ومن هذا الوجه فعباد الله هم الذين عبدوه وأطاعوا أمره. فهذه إضافة تتضمن ألوهيته وشرعه ودينه، وتلك إضافة تتضمن ربوبيته وخلقه، وهذه الإضافة العامة لا تتضمن إلاَّ خلقه وربوبيته.

وكذلك كلماته نوعان: كلماته الدينية المتضمنة شرعه ودينه كالقرآن. وكلماته الكونية التي بها كوَّن الكائنات. وهي الكلمات التي كان النبي ﷺ يستعيذ بها في قوله: أعوذ بكلمات الله التامات التي لا يجاوزها برٌّ ولا فاجر، فإنَّ كلماته التي بها كوَّن المخلوقات لا يخرج عنها برٌّ ولا فاجر، بخلاف كلماته التي شرع بها دينه فإن الفجار عصَوْها، كما عصاها إبليس ومن اتبعه.

والله تعالى لا يضيف إليه من المخلوقات شيئاً إضافة تخصيص إلاَّ/ لاختصاصه بأمر ٧/ ٢٦٦ يوجب الإضافة، وإلاَّ فمجرد كونه مخلوقاً ومملوكاً لا يوجب أن يُخص بالإضافة.

وبهذا يتبين فساد قول النفاة الذين يقولون في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص:٧٥] من الأقوال ما لا اختصاص لآدم به، كقولهم: بقدرته، أو بنعمته، أو أنَّ المعنى: خلقته أنا، أو أنَّه أضافه إلى نفسه إضافة تخصيص، فإنَّ هذه المعاني

كلها موجودة في الملائكة وإبليس والبهائم، فلا بدَّ أن يثبت لآدم من اختصاصه بكونه سبحانه خلقه بيديه ما لا يثبت لهؤلاء.

وكذلك أيضاً إذا قيل عن القرآن العزيز -أو غيره- إنه كلام الله، فإنَّ هذا لا يوجب أن تكون إضافته إليه إضافة خلق وملك، لوجهين: أحدهما: أنَّه صفة، والصفات إذا أضيفت إليه كانت إضافة وصف لا إضافة خلق. الثاني: أن هذا يقتضي أن يكون كل كلام خلقه الله كلامه، فيكون إنطاقه لما أنطقه من المخلوقات كلاماً له، ومن عرف أنَّ الله خالق كل شيء لزمه أن يجعل كل كلام في الوجود كلامه، كما فعل ذلك حلولية الجهمية، كابن عربي وغيره حيث قالوا:

٧/ ٢٦٧ وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه[1] /

ولا يجوز أن تكون إضافته إليه لاختصاصه بمعنى يحبه ويرضاه، كما أضاف إليه البيت والناقة، بقوله تعالى: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْقَآئِمِينَ﴾ [الحج:٢٦] وقوله: ﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَٰهَا ﴿١٣﴾﴾ [الشمس:١٣]، لأنَّ هذا يوجب أن يكون كل كلام يحبه الله فإنه كلامه، فيكون الإنسان إذا أَمَر بصدقةٍ أو معروف أو إصلاح بين الناس يكون ذلك كلام الله، ويكون الشاهد إذا شهد بشهادة أَمَرَ بها تكون كلام الله، ويكون كل من حدَّث بحديث عن النبي ﷺ فإنما حدَّث بكلام الله تعالى.

والناس قد تنازعوا في مثل قوله ﷺ: أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله[1]. هل المراد بها: الكلمة التي شرعها الله، وهي عقدة النكاح؟ أو المراد كلمة الله التي تكلم بها، وهي شرعه وإذنه وتحليله لذلك؟

---

(١) الفتوحات الملكية (٤/ ١٤١).

والصواب أنَّ المراد بقوله: كلمة الله، كلامه الذي تكلَّم به المتضمن إذنه وتحليله وشرعه، لا العقد الذي هو كلام العباد. ومن قال/ إن المراد به العقد فقد أخطأ من ٧/ ٢٦٨ وجوه متعددة، قد بسطناها في غير هذا الموضع، وتكلمنا على ذلك في مسألة مفردة[٢]، ولا يُعرف قط أنَّه أضيف إلى الله كلام إلاَّ كلام تكلم الله به، ولكن لو قُدِّر أنَّه قد يُراد بالكلام المضاف إلى الله ما أَمَرَ به، وقُدِّر أنه حصل نزاع في قوله: ﴿وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا﴾ [التوبة:٤٠] هل المراد: الكلمة التي يحبها ويأمر بها؟ أو الكلمة التي تكلَّم بها، وهي نفس أمره وخبره؟

وكذلك قوله ﷺ: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا[٣]. فمن قال: المراد بالجميع كلام الله الذي تكلَّم به اطَّردت الإضافة على قوله، ولو قُدِّر أنَّ قائلاً قال: أُضيفُ إليه من الكلام ما يحبه ويرضاه، وإن لم يكن تكلَّم به - لم يمكن أن يجعل كون القرآن/ ٧/ ٢٦٩ كلامه من هذا الباب بالضرورة والاتفاق، إذ لازم ذلك أن يكون القرآن بمنزلة ما أُمر به من الشهادة والأخبار وتقويم السلع وخرْص النخل وسائر أنواع الكلام الصادق الذي يجب التكلم به، فيكون كل من تكلم بشيء من ذلك قد تكلَّم بكلام الله، ويكون كون القرآن كلام الله هو من هذا الباب، ولا يكون لله عز وجل في نفسه كلام إلاَّ ما تكلَّم به الخلق، وهذا مما يُعلم بالاضطرار من دين الإسلام فساده.

---

(١) رواه مسلم (١٢١٨).

(٢) ذكر ابن عبد الهادي في كتابه «العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية» (ص٥٨)، من مؤلفات ابن تيمية: (وقاعدة في قوله ﷺ: استحللتم فروجهن بكلمة الله)، وذكر ابن رشيق القاعدة في كتاب «أسماء مؤلفات ابن تيمية» (ص٢٩).

(٣) رواه البخاري (١٢٣، ٢٩٥٨، ٧٠٢٠)، ومسلم (١٩٠٤).

ثم قول القائل: الكلام الذي يحبه الله ويرضاه ويأمر به، أو الكلام الذي يكرهه وينهى عنه - يقتضي أن هناك محبة ورضاء وأمراً غير المأمور به، وكلاماً هو نهي غير المنهي عنه، وذلك هو كلامه الذي هو أمره ونهيه، فالأمر والنهي غير المأمور به والمنهي عنه.

وهذا على قول من اشتبه عليه أمر الإضافة في هذه المواضع. وإلاَّ فالصواب في قوله ﷺ: واستحللتم فروجهن بكلمة الله، أنها كلمته التي تكلم بها.

٧/ ٢٧٠ وكذلك قوله تعالى: ﴿وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِيَ ٱلْعُلْيَا﴾ [التوبة:٤٠]/ هي كلمته التي تكلم بها، وكل كلام تكلم به سبحانه مخبراً فإنه صدق، كما أن كل كلام تكلم به آمراً فهو عدل، وقد تمت كلماته صدقاً وعدلا.

فالكلام له نسبة إلى المتكلم به، وهو الآمر المخبر به وله نسبة إلى المتكلم فيه، وهو المأمور به والمخبَر عنه، فكلام الله الذي تكلم به يشترك كله في كونه تكلم به.

ثمَّ ما أخبر به عن نفسه، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص:١] وآية الكرسي، وغير ذلك -أفضل مما أخبر به عن خلقه، وذكر فيه أحوالهم، كقوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١﴾ [المسد:١] وهذا أصح القولين لأهل السنة وغيرهم، وهو قول جمهور العلماء من الأوَّلين والآخرين، فإن طائفة من المنتسبين إلى السنة وغيرهم يقولون: إن نفس كلام الله تعالى لا يتفاضل في نفسه، بناء على أنه قديم، والقديم لا يتفاضل.

٧/ ٢٧١ ويتأولون قوله تعالى: ﴿۞ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ/ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة:١٠٦] أي خير لكم وأنفع. والصواب الذي عليه جمهور السلف والأئمة[١]: أن بعض كلام الله أفضل من بعض، كما دلَّ على ذلك الشرع والعقل.

---

(١) س: الذي عليه جمهور العلماء من الأولين والآخرين، ص، ض، ط: الذي عليه السلف والأئمة. (رشاد).

ففي الحديث الثابت عن النبي[1] ﷺ أنَّه قال لأبي سعيد ابن المعلَّى: لأعلمنك سورة لم ينزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في القرآن مثلها، ثم أخبره أنها فاتحة الكتاب[2]. فأخبر النبي ﷺ أنه ليس في القرآن لها مثل، فبطل قول من قال: بتماثل جميع كلام الله.

وكذلك ثبت في الصحيح أنه قال لأُبيّ بن كعب: أتدري أي آية في كتاب الله أعظم؟ فقال: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة:٢٥٥] فضرب بيده في صدري، وقال: ليهنك العلم أبا المنذر[3]. فبيَّن أنَّ هذه الآية أعظم من غيرها من الآيات. / ٧/ ٢٧٢

وقد ثبت عنه في الصحيحين من غير وجه أن: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص:١] تعدل ثلث القرآن[4].

وذلك أنَّ القرآن: إما خبر، وإما إنشاء. والخبر: إما خبر عن الخالق، وإما عن المخلوق. فثُلُثُه قصص، وثلثه أمر، وثلثه توحيد، فهي تعدل ثلث القرآن بهذا الاعتبار.

وأيضا فالكلام وإن اشترك من جهة المتكلم به في أنه تكلم بالجميع، فقد تفاضل من جهة المتكلَم فيه، فإنَّ كلامه الذي وصف به نفسه، وأمر فيه بالتوحيد، أعظم من كلامه الذي ذكر فيه بعض خلقه، وأمر فيه بما هو دون التوحيد.

وأيضاً فإذا كان بعض الكلام خيراً للعباد وأنفع، لزم أن يكون في نفسه أفضل من هذه الجهة، فإن تفاضل ثوابه ونفعه إنما هو لتفاضله في نفسه، وإلاَّ فالشيئان المتساويان من كل وجه، لا يكون ثواب أحدهما أكثر، ولا نفعه أعظم.

والمقصود هنا شيئان: أحدهما: أنَّ الذين يعظِّمون الأشعري وأمثاله من أهل الكلام -كالبيهقي، وابن عساكر، وغيرهما- وقد عرفوا ذم الشافعي وغيره من الأئمة للكلام،

---

(١) س: ففي الصحيح عن النبي ..، ط: ففي الحديث عن النبي.. (رشاد).

(٢) سبق ورود هذا الحديث والكلام عليه في هذا الكتاب (٥/ ٣١٠-٣١١).

(٣) سبق ورود هذا الحديث والكلام عليه في هذا الكتاب (٥/ ٣١٠).

(٤) تكلم المصنف ﷺ عن تفاضل القرآن العظيم في مجموع الفتاوى (١٧/ ٢٠٧-٢٠٨).

ذكروا أنَّ الكلام المذموم هو كلام أهل البدع، وقالوا: إنَّما كان يُعرف في عصرهم بالكلام أهلُ البدع،/ وأنه أراد بذلك كلام مثل حفص الفرد وأمثاله، وأنه لما حدثت طائفة سمَّت ما في كتاب الله من الحجة عليهم متشابهاً، وقالوا بترك القول بالأخبار التي رواها أهل الحديث، وزعموا أنَّ الأخبار التي حملت عليهم لا تصح في عقولهم، قام جماعة من أئمتنا، وبيَّنوا أنَّ جميع ما ورد في الأخبار صحيح في المعقول، وما ادّعوه في الكتاب من التشابه باطل في العقول، [وكانوا في القديم إنما يعرفون بالكلام أهلَ الأهواء، فأما أهل السنة والجماعة فمعوَّلُهم فيما يعتقدون الكتاب والسنة، فكانوا لا يسمَّوْن تسميتهم، وإنما يعني بقوله «من ارتدى بالكلام لم يفلح»[1] كلام أهل الأهواء الذين تركوا الكتاب والسنة، وجعلوا معوَّلهم عقولهم، وأخذوا في تسوية الكتاب والسنة عليها. فأمَّا أهل السنة، فمذهبهم في الأصول مبني على الكتاب والسنة، وإنما أخذ من أخذ منهم في العقل، إبطالاً لمذهب من زعم أنه غير مستقيم في العقل][2].

٧/ ٢٧٣

قلت: وهذا اتفاق من علماء الأشعرية، مع غيرهم من الطوائف المعظِّمين للسلف، على أن الكلام المذموم عند السلف: كلام من يترك الكتاب والسنة، ويعوِّل في الأصول على عقله، فكيف بمن يعارض/ الكتاب والسنة بعقله؟! وهذا هو الذي قصدنا إبطاله، وهو حال أتباع صاحب «الإرشاد»[3] الذين وافقوا المعتزلة في ذلك.

٧/ ٢٧٤

وأمَّا الرازي وأمثاله، فقد زادوا في ذلك على المعتزلة، فإنَّ المعتزلة لا تقول: إنَّ الأدلة السمعية لا تفيد اليقين، بل يقولون: إنها تفيد اليقين، ويستدلون بها أعظم مما يستدلُّ بها هؤلاء.

---

(١) «آداب الشافعي ومناقبه» لابن أبي حاتم (١٨٦)، وذكر ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري» (٢٣٦).

(٢) ما بين [ ] من «تبيين كذب المفتري» لابن عساكر (٣٤٥).

(٣) في هامش (ط) إشارة إلى الهامش حيث كتب: (هو أبو المعالي الجويني). (رشاد).

الثاني: أنَّ كلام الإمام الشافعي ﷺ ونحوه من الأئمة تضمن ذم كلام حفص الفرد وأمثاله في مسألة القرآن. والكلام في ذلك مبني على نفي قيام الأفعال به، فإنَّ المعتزلة يقولون: الكلام لا بدَّ له من فعل يتعلق بمشيئة المتكلم وقدرته، فلو قام به الكلام لقامت به الأفعال، وهي حادثة، فكان يكون محلاً للحوادث، وبطل الدليل الذي استدللنا به على حدوث العالم.

وقد بيَّنا أنَّ ذم الشافعي لكلام حفص وأمثاله لم يكن لأجل إنكار القدر، فإنَّ حفصاً لا ينكره، وإنما كان لإنكار الصفات والأفعال، المبني على دليل الأعراض.

وهكذا كان كلام الإمام أحمد -وغيره من الأئمة- في ذم الكلام، كان متناولاً لكلام الجهمية. وكلام أحمد وأمثاله في ذلك كثير ظاهر معلوم، فإن مناظرته للجهمية، ورده عليهم، أشهر وأكثر من أن/ يذكر هنا، وكان من المناظرين له أبو عيسى محمد بن عيسى برغوث، وهو على قول حسين النجَّار -والنجار من المثبتة للقدر- وكذلك كانوا يذمون المريسي وغيره من المثبتين للقدر، فتبين أنَّ كلامهم في ذم أهل الكلام لم يكن لأجل إنكار القدر، بل كان ذمهم للجهمية أعظم من ذمهم للقدرية. ٧/ ٢٧٥

[كلام الأشعري في «مقالات الإسلاميين» عن النجارية]

قال الأشعري في «المقالات»[1]: «ذكر قول الحسين بن محمد النجار: كان هو وأصحابه يقولون: إن أعمال العباد مخلوقة لله تعالى وهم فاعلون لها، وأنه لا يكون في ملك الله إلاَّ ما يريده، وأنَّ الله لم يزل مريداً أن يكون في وقته ما علم أنَّه يكون في وقته،

(١) في «مقالات الإسلاميين» (١/ ٣١٥)، وسنقابل الكلام التالي عليه بإذن الله. (رشاد).

مريداً أن لا يكون ما علم أنه لا يكون، وأنَّ الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل، وأنَّ العون من الله يحدث في حال الفعل مع الفعل وهو الاستطاعة، فإن الاستطاعة الواحدة لا يُفْعَلُ بها فِعْلان، وأنَّ لكل فعل استطاعة تحدث معه إذا حدث، وأنَّ الاستطاعة لا تبقى، وأنَّ في وجودها وجود الفعل، وفي عدمها عدم الفعل».

٧/ ٢٧٦ وذكر سائر قوله في القدر من جنس قول الأشعري وأصحابه[(١)]/ «وأن الإنسان لا يفعل في غيره، وأنَّه لا يفعل الأفعال إلاَّ في نفسه، كنحو الحركات والسكون، والإرادات والعلوم، والكفر والإيمان، وأنَّ الإنسان لا يفعل ألماً ولا إدراكاً ولا رؤية، ولا يفعل شيئاً على طريق التولد».

قال[(٢)]: «وكان برغوث يميل إلى قوله».

قال[(٣)]: «وكان يزعم أنَّ الله لم يزل جواداً بنفي البخل عنه، ولم يزل متكلماً بمعنى أنه لم يزل غير عاجز عن الكلام، وأنَّ كلام الله محدث مخلوق، وكان يقول في التوحيد بقول المعتزلة، إلاَّ في باب الإرادة والجود، وكان يخالفهم في القدر ويقول بالإرجاء. وكان يزعم أنَّه جائز أن يحول الله العين إلى القلب، ويجعل في العين قوة القلب، فيرى الله الإنسانُ بعينه: أي يعلمُهُ بها، وكان ينكر الرؤية لله بالإبصار على ٧/ ٢٧٧ غير هذا الوجه». /

---

(١) انظر «المقالات» (١/ ٣١٥-٣١٦).

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٣) قال: ساقطة من (د). والكلام التالي بعد الكلام السابق بثلاثة أسطر.

قلت: فقول ضرار والنجَّار وأتباعهما كبرغوث وحفص، وقول بشر المريسي ونحوه من أهل الكلام الذين ذمهم الشافعي وأحمد وغيرهما من الأئمة، ليس فيه إنكار للقدر، بل فيه إثبات له، وإنما ذموهم لما في قولهم من نفي ما وصف الله به نفسه، مع أنَّ قول النجّار وضرار خير من قول المعتزلة، وقولهما في الرؤية يشبه قول من ينفي العلو ويثبت الرؤية من الأشعرية ونحوهم، وأصل كلامهم الذي بنوا عليه نفي ذلك ما تقدم من الأصول الثلاثة، ليس لهم غيرها، وهي دليل الأعراض، والتركيب، والاختصاص.

(فصل)

[كلام الخطّابي في «الغنية عن الكلام وأهله»]

ومما يبين ذلك ما ذكره الشيخ أبو سليمان الخطابي في رسالته المعروفة في «الغنية عن الكلام وأهله» قال فيها: «**وقفت على مقالتك وظهور ما ظهر بها من مقالات أهل الكلام، وخوض الخائضين فيها، وميل بعض منتحلي السنة إليها، واغترارهم بها،/ واعتذارهم في ذلك بأن الكلام وقاية للسنة، وجنة لها، يُذبُّ به عنها، ويُذاد بسلاحه عن حريمها**[1]**، وفهمت ما ذكرته من ضيق صدرك بمجالسهم، وتعذر الأمر عليك في مفارقتهم، لأن موقفك بين أن تسلِّم لهم ما يدَّعونه من ذلك فتقبله، وبين أن تقابلهم على ما يزعمونه فترده وتنكره، وكلا الأمرين يصعب عليك: أما القبول فلأن الدين يمنعك منه، ودلائل الكتاب والسنة تحول بينك وبينه، وأما الرد والمقابلة فلأنهم يطالبونك بأدلة العقول، ويؤاخذونك بقوانين الجدل، ولا يقنعون**

٧/ ٢٧٨

(١) ط: حوزتها، الغنية: حرمها. وفي (ض): مكان الكلمة بياض.

منك بظواهر الأمور، وسألتني أن أمدك بما يحضرني في نصرة الحق من علم وبيان، وفي رد مقالة هؤلاء القوم من حجة وبرهان، وأن أسلك في ذلك طريقة لا يمكنهم دفعها، ولا يسوغ لهم من جهة العقل جحدها وإنكارها، فرأيت إسعافك لازماً في حق الدين، وواجب النصيحة لجماعة المسلمين، فإنَّ الدين النصيحة». / ٧/ ٢٧٩

واستشهد بقول النبي ﷺ: الدين النصيحة، الدين النصيحة، الدين النصيحة. قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم[١].

قال[٢]: «واعلم أنَّ هذه الفتنة قد عمت اليوم وشملت وشاعت في البلاد واستفاضت، فلا يكاد يسلم من رهج غبارها إلاَّ من عصمه الله، وذلك مصداق قول النبي ﷺ: بدأ الإسلام غريبا، وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء»[٣].

٧/ ٢٨٠ قال: ثم إني تدبرت هذا الشأن، فوجدت عظم السبب/ فيه أنَّ الشيطان صار اليوم بلطيف حيلته يُسَوِّل لكل من أحسَّ من نفسه بزيادة فهم، وفضل ذكاء وذهن، ويوهمه أنه إن رضي في علمه[٤] ومذهبه بظاهر من السنة، واقتصر على واضح بيان منها، كان أسوة للعامة، وعُدَّ واحداً من الجمهور والكافة، وأنَّه قد ضلَّ فهمه، واضمحل لطفه وذهنه، فحرَّكهم بذلك على التنطع في النظر، والتبدّع لمخالفة السنة والأثر، ليبينوا بذلك عن طبقة الدهماء، ويتميزوا في الرتبة عمَّن يرونه دونهم في الفهم والذكاء، فاختدعهم بهذه المقدمة[٥] حتى استزلهم عن

---

(١) رواه مسلم (١٤٥).

(٢) في رسالة «الغنية» المنشورة بعد العبارات السابقة مباشرة (١/ ١٣٨).

(٣) رواه مسلم (١٤٥).

(٤) الغنية (١/ ١٣٩): في عمله.

(٥) الغنية: بهذه المحجة..

واضح المحجة، وأورطهم في شبهات تعلقوا بزخارفها، وتاهوا/ عن حقائقها، ولم ٧/ ٢٨١ يخلصوا منها إلى شفاء نفس، ولا قبلوها بيقين علم».

قال[1]: «ولما رأوا كتاب الله ينطق بخلاف ما انتحلوه، ويشهد عليهم بباطل ما اعتقدوه، ضربوا بعض آياته ببعض، وتأوّلوها على ما سنح لهم في عقولهم، واستوى عندهم على ما وضعوه من أصولهم، ونصبوا العداوة لأخبار رسول الله ﷺ، ولسنته المأثورة عنه، وردوها على وجوهها، وأساءوا في نَقَلَتِها القالة، ووجهوا عليهم الظنون، ورموهم بالتزيّد[2]، ونسبوهم إلى ضعف المنّة، وسوء المعرفة بما يروونه[3] من الحديث، والجهل بتأويله، ولو سلكوا سبيل القصد، ووفقوا[4] عند ما انتهى بهم التوقيف، لوجدوا برد اليقين[5]، ورَوْح القلوب، ولكثرت البركة،/ وتضاعف النماء، وانشرحت الصدور، ولأضاءت فيها ٧/ ٢٨٢ مصابيح النور، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم».

[تعليق ابن تيمية]

فهذا الذي وصفه الشيخ أبو سليمان الخطابي هو حال أهل الكلام، الذين يعارضون الكتاب والسنة بعقلهم، فيتأولون الكتاب على غير تأويله، ويردُّون الحديث بما

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة (١/ ١٣٩).

(٢) الغنية: بالتزندق.

(٣) الغنية: وسوء المعرفة لمعاني ما يروونه.

(٤) الغنية: ووقعوا.

(٥) الغنية: التقى.

يمكنهم، مثل زعمهم أنه خَبَرُ واحدٍ، وإن كان من المستفيضات المتلقَّاة بالقبول، ومثل غير ذلك من وجوه الرد، لأنَّ الأصول التي بَنَوا عليها دينهم تناقض منصوص الكتاب والسنة، كطريقة الأعراض والتركيب والاختصاص، ونحو ذلك مما تقدم.

وهم فيما خاضوا فيه من العقليات المعارضة للنصوص، في حيرة وشبهة وشك، من كان منهم فاضلاً ذكياً قد عرف نهايات أقدامهم كان في حيرة وشك، ومن كان منهم لم يصل إلى الغاية كان مقلِّداً لهؤلاء، فهو يدع تقليد النبي المعصوم، وإجماع المؤمنين المعصوم، ويقلِّد رؤوس الكلام المخالف للكتاب والسنة، الذين هم في شك وحيرة، ولهذا لا يوجد أحد من هؤلاء إلاَّ وهو: إما حائر شاك، وإما متناقض يقول قولاً ويقول ما يناقضه، فيلزم بطلان أحد القولين أو كلاهما، لا يخرجون عن الجهل البسيط مع كثرة النظر والكلام، أو عن/ الجهل المركّب الذي هو ظنون كاذبة، وعقائد غير مطابقة، وإن كانوا يسمون ذلك براهين عقلية، وأدلة يقينية، فهم أنفسهم ونظراؤهم يقدحون فيها، ويبيّنون أنها شبهات فاسدة، وحجج عن الحق حائدة. ٧/ ٢٨٣

وهذا الأمر يعرفه كل من كان خبيراً بحال هؤلاء، بخلاف أتباع الرسول ﷺ المتّبعين له، فإنهم ينكشف لهم أنَّ ما جاء به الرسول، هو الموافق لصريح المعقول، وهو الحق الذي لا اختلاف فيه ولا تناقض.

قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء:٨٢].

فهؤلاء مثل نور الله في قلوبهم: ﴿كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَـٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَـٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ

شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴿٣٥﴾﴾ [النور:٣٥]: نور الإيمان، ونور القرآن، نور صريح المعقول، ونور صحيح المنقول.

كما قال بعض السلف: يكاد المؤمن ينطق بالحكمة وإن لم يسمع فيها بأثر، فإذا جاء الأثر كان نوراً على نور. / ٧/ ٢٨٤

وقال غير واحد من الصحابة -كجندب بن عبد الله، وعبد الله بن عمر:- تعلمنا الإيمان، ثم تعلمنا القرآن، فازددنا إيمانا.

قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿٥٢﴾ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِي لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلۡأُمُورُ ﴿٥٣﴾﴾ [الشورى:٥٢، ٥٣].

وأما أهل البدع المخالفة للكتاب والسنة فهم: إمَّا في الجهل البسيط، وإما في الجهل المركب، كالكفّار. فالأولون: ﴿أَوۡ كَظُلُمَٰتٖ فِي بَحۡرٖ لُّجِّيّٖ يَغۡشَىٰهُ مَوۡجٞ مِّن فَوۡقِهِۦ مَوۡجٞ مِّن فَوۡقِهِۦ سَحَابٞۚ ظُلُمَٰتُۢ بَعۡضُهَا فَوۡقَ بَعۡضٍ إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَاۗ وَمَن لَّمۡ يَجۡعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورٗا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴿٤٠﴾﴾ [النور:٤٠].

والآخرون: ﴿كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ ﴿٣٩﴾﴾ [النور:٣٩].

فأهل الجهل والكفر البسيط لا يعرفون الحق ولا ينصرونه، وأهل الجهل والكفر المركّب يعتقدون أنهم عرفوا وعلموا، والذي معهم ليس بعلم بل جهل. / ٧/ ٢٨٥

[عود لكلام الخطابي في «الغنية»]

قال أبو سليمان الخطابي: «واعلم أن الأئمة الماضين، والسلف المتقدمين، لم يتركوا هذا النمط من الكلام، وهذا النوع من النظر، عجزاً عنه، ولا انقطاعاً دونه،

وقد كانوا ذوي عقول وافرة، وأفهام ثاقبة، وقد كان وقع في زمانهم هذه الشُبَه والآراء، وهذه النحل والأهواء، وإنما تركوا هذه الطريقة وأعرضوا عنها لما تخوَّفوه من فتنتها، وحذروه من سوء مغبّتها، وقد كانوا على بيّنة من أمرهم، وعلى بصيرة من دينهم، لما هداهم الله له من توفيقه، وشرح به صدورهم من نور معرفته، ورأَوْا أنَّ فيما عندهم من علم الكتاب وحكمته، وتوقيف السنة وبيانها، غناءً ومندوحة عمَّا سواهما، وأنَّ الحجة قد وقعت بهما، والعلة أزيحت بمكانهما، فلما تأخر الزمان بأهله، وفترت عزائمهم في طلب حقائق علوم الكتاب والسنة، وقلَّت عنايتهم، واعترضهم الملحدون بشبههم، والمتحذلقون بجدلهم -حسبوا أنهم إن لم يردُّوهم عن أنفسهم بهذا النمط من الكلام، ولم يدافعوهم بهذا النوع من الجدل، لم يقووا/ بهم، ولم يظهروا في الحجاج عليهم، فكان ذلك ضَلَّةً من الرأي، وغبناً فيه، وخُدعةً من الشيطان، والله المستعان». ٧/ ٢٨٦

[تعليق ابن تيمية]

قلت: هو كما قال أبو سليمان، فإنَّ السلف كانوا أعظم عقولاً، وأكثر فهوماً، وأحد أذهاناً، وألطف إدراكاً، كما قال عبد الله بن مسعود: من كان منكم مستناًّ فليستن بمن قد مات، فإنَّ الحي لا تؤمن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمد أبرّ هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفا، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه، وإقامة دينه، فاعرفوا لهم حقهم، وتمسكوا بهديهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم.

وقد تواترت النصوص عن النبي بأن: خير قرون هذه الأمة القرن الذي بُعث فيهم، ثمَّ الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم.

وأعظم الفضائل فضيلة العلم والإيمان، فهم أعلم الأمة باتفاق علماء الأمة، ولم يدعوا الطرق المبتدعة المذمومة عجزاً عنها، بل كانوا كما قال عمر بن عبد العزيز: على كشف الأمور أقوى، وبالخير لو كان في تلك الأمور أحرى. / ٧/ ٢٨٧

وقول الخطابي: «تركوا هذه الطريقة وأضربوا عنها، لما تخوفوه من فتنتها، وحذروه من سوء مغبتها» فسنبين إن شاء الله أنَّ تلك الطرق المخالفة للسنة هي في نفسها باطلة، فأضربوا عنها، كما يُضرب عن الكذب والقول الباطل، وإن كان مزخرفاً مزيَّناً، ولم يستجيزوا أن يقابلوا الفاسد بالفاسد، ويردوا البدعة بالبدعة. وأمَّا الكلام الذي لا يُدرى أصدق هو أم كذب، فهو بمنزلة الشاهد الذي لا يُعلم صدقه، فهذا قد يُعرض عنه خوفاً أن يكون باطلاً وكذباً. فهذا يكون في الطرق المجهولة الحال.

ولا ريب أنَّ كثيراً من الناس لا يعلم أحق هي أم باطل، فينهى عن القول بما لا يعلم، وقد ينهى بعض الناس عن أن ينظر فيما يعجز عن فهمه ومعرفة الحق فيه من الباطل، خوفاً من أن يزل ذهنه فيضل، ولا يمكن هداه، فالخوف يكون فيما لا يعلم حاله، أو لا يعلم حال سالكه، وإن كان حقا. وأمَّا الكلام المخالف للنصوص فهو في نفسه باطل، فالنهي عنه كالنهي عن الكذب والكفر ونحو ذلك.

وقوله: «وقد كانوا على بينة من أمرهم، وعلى بصيرة من دينهم، لما هداهم الله له من توفيقه، وشرح به صدورهم من نور معرفته». / ٧/ ٢٨٨

فهذا بيان لأنهم كانوا أهل علم ويقين، لا أهل جهل وتقليد، وأنَّه حصل لهم معرفة يقينية ضرورية، بهدي الله لهم، وشرح صدورهم، كما قد بُسط هذا في غير هذا الموضع، وبُيِّن أنَّ الإيمان والعلم لا يتوقف على النظر الذي أحدثه أهل الكلام، فضلاً عن الكلام المخالف للنصوص.

وقولـه: «ورأوا أنَّ فـيما عنـدهم مـن علـم الكتـاب والـسنة غِنـىً ومندوحـة عمَّا سواهما».

فهذا لأن الكتاب -والسنة- قد بيَّن الحق وبيَّن الطرق التي بها يُعرف الحـق، وذكـر من الأدلة العقلية والأمثال المضروبة، التي هي مقاييس برهانية، ما هو أكمل في تحصيل العلم واليقين، مما أحدثه أهل البدع من أهل الكلام والفلسفة.

وليس هدى الكتاب بمجرَّد كونه خبراً، كما يظنه بعضهم، بل قد نبَّه وبيَّن ودلَّ على ما به يُعرف الحق من الباطل، من الأدلة والبراهين، وأسباب العلـم واليقـين، كـما قـد بُسط هذا في غير هذا الموضع.

وما ذكره من أنَّه لما تأخر الزمان، وفترت عزائم بعض الناس عن طلب حقائق علوم الكتاب والسنة، أخـذوا يـردون شـبه الملحـدين/ بـالكلام المبتـدع، المستلزم مخالفـة النصوص -فهو كما قال. وقد تأملت هذا في عامة الأبواب فوجدته كذلك، بل وجدت جميع أهل البدع يلزمهم أن لا يكونوا مصدِّقين بتنزيل القرآن، ولا بتفسيره وتأويلـه في كثير من الأمور، والعلم -والإيمان- يتضمن التـصديق بالتنزيـل، ومـا دلَّ عليـه مـن التأويل، وما من بدعة من بدع الجهمية وفروعهم، إلاَّ وقد قالوا في القرآن بما يقدح في تنزيله، وقالوا في معانيه بما يقدح في تفسيره وتأويله. (٧/٢٨٩)

فمن تأمل طرق المعتزلـة ونحـوهم، التـي ردوا بهـا عـلى أهـل الـدهر والفلاسـفة ونحوهم، فيما خالفوا فيه المسلمين، رآهم قد بنوا ما خالفوا فيه النصوص على أصـول فاسدة في العقل، لا قطعوا بها عدو الدين، ولا أقاموا على موالاة السنة واتّبـاع سـبيل المؤمنين، كما فعلوه في دليل الأعراض والتركيب والاختصاص.

وكذلك من ناظرهم من الكُلاَّبية وغيرهم، فيما خالفوا فيه السنة من مسائل الصفات والقدر وغير ذلك، بنوا كثيراً من الرد عليهم على أصول فاسدة: إمَّا أصول وافقوهم عليها مما أحدثه أولئك، كموافقة من وافقهم على دليل الأعراض والتركيب ونحوهما، وإمَّا أصول عارضوهم بها فقابلوا الباطل بالباطل، كما فعلوه في مسائل القدر والوعد والوعيد، ومسائل الأسماء والأحكام، فإن أولئك كذَّبوا بالقدر، وأوجبوا إنفاذ الوعيد، وقاسوا الله بخلقه فيما يحسن ويقبح. وهؤلاء أبطلوا حكمة الله/ تعالى، وحقيقة رحمته ٧/ ٢٩٠ وعدله، وقالوا ما يقدح في أمره ونهيه، ووعده ووعيده، وتوقفوا في بعض أمره ونهيه، ووعده ووعيده، فصار أولئك يكذِّبون بقدرته وخلقه ومشيئته، وهؤلاء يكذبون برحمته وحكمته، وببعض أمره ونهيه، ووعده ووعيده، كما قد بُسط في موضعه.

فكان ما دفعوا به أهل البدع من أصول مبتدعة باطلة وافقوهم عليها، أو أصول مبتدعة باطلة قاتلوهم فيها، ضلَّة من الرأي، وغبنا فيه، وخدعة من الشيطان، بل الحق أنهم لا يوافقون على باطل، ولا يقابل باطلهم بباطل.

وهذا كما أصاب كثيراً من الناس من أهل العبادة والزهد والتصوف والفقر، أعرضوا عن السماع الشرعي، والزهد الشرعي، والسلوك الشرعي، فاحتاجوا أن يعتاضوا عن ذلك بسماعٍ بدعي، وزهد بدعي، وسلوك بدعي، يوافق فيه بعضهم بعضاً في باطل، أو يقابل باطلهم بباطل آخر، وكما أصاب كثيراً من الناس مع الولاة الذين أحدثوا الظلم، فإنهم تارة يوافقونهم على بعض ظلمهم، فيعاونونهم على الإثم والعدوان، وتارة يقابلون ظلمهم بظلم آخر، فيخرجون عليهم/ ويقاتلونهم بالسيف، ٧/ ٢٩١ وهو قتال الفتنة، فمن الناس من يوافق على الظلم، ولا يقابل الظلم، مثل ما كان بعض أهل الشام، ومنهم من كان يقابله بالظلم والعدوان، ولا يوافق على حق ولا على باطل

كالخوارج، ومنهم من كان تارة يوافق على الظلم، وتارة يدفع الظلم بالظلم، مثل حال كثير من أهل العراق.

وكثير من الناس مع أهل البدع الكلامية والعملية بهذه المنزلة: إما أن يوافقوهم على بدعهم الباطلة، وإما أن يقابلوها ببدعة أخرى باطلة، وإما أن يجمعوا بين هذا وهذا، وإنما الحق في أن لا يوافَق المبطل على باطل أصلاً، ولا يُدفَع باطله بباطل أصلا، فيلزم المؤمن الحق، وهو ما بعث الله به رسوله ﷺ، ولا يخرج عنه إلى باطل يخالفه: لا موافقة لمن قاله، ولا معارضة بالباطل لمن قال باطلاً[1]. وكلا الأمرين يستلزم معارضة منصوصات الكتاب والسنة بما يناقض ذلك، وإن كان لا يظهر ذلك في بادي الرأي.

[بقية كلام الخطابي في «الغنية»]

٧/ ٢٩٢ **قال أبو سليمان[2]: «فإن قال هؤلاء القوم: فإنكم قد أنكرتم الكلام/ ومنعتم استعمال أدلة العقول، فما الذي تعتمدون عليه في صحة أصول دينكم، ومن أي طريق تتوصلون إلى معرفة حقائقها، وقد علمتم أنَّ الكتاب لم يعلم حقه، وأنَّ الرسول لم يثبت صدقه إلاَّ بأدلة العقول، وأنتم قد نفيتموها؟»**

قال أبو سليمان[3]: «قلنا: إنّا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف. ولكنّا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض

---

(١) س: ولا معارضة لمن قابل باطلاً بباطل. (رشاد).

(٢) أي الخطابي في رسالة «الغنية عن الكلام»، والكلام التالي بعد الكلام السابق (الذي أوردت آخره فيما سبق ص٢٨٧) مباشرة، وهو في كتاب «صون المنطق» (١/ ١٤٠).

(٣) في رسالة «الغنية» بعد الكلام السابق مباشرة (١/ ١٤٠-١٤١).

وتعلقها بالجواهر، وانقلابها فيها على حدث[1] العالم وإثبات الصانع، ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بياناً، وأصح برهانا، وإنما هو شيء أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه. وإنما سلكت الفلاسفة هذه الطريقة لأنهم لا يثبتون النبوات، ولا يرون لها حقيقة، فكان أقوى شيء عندهم في الدلالة على إثبات هذه الأمور، ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء. فأما مثبتو النبوات فقد أغناهم الله عز وجل عن ذلك، وكفاهم كلفة المؤونة في ركوب هذه الطريقة المنعرجة التي لا يؤمن العنت على راكبها،/ والإبداع والانقطاع على سالكها». ٧/ ٢٩٣

[تعليق ابن تيمية]

قلت: وهذا الذي ذكره الخطَّابي يبين أن طريقة الأعراض من الكلام المذموم، الذي ذمّه السلف والأئمة، وأعرضوا عنه، كما ذكر ذلك الأشعري وغيره، وأنَّ الذين سلكوها سلكوها لكونهم لم يسلكوا الطرق النبوية الشرعية، فمن لم يسلك الطرق الشرعية احتاج إلى الطرق البدعية، بخلاف من أغناه الله بالكتاب والحكمة.

والخطَّابي ذكر أنَّ هذه الطريقة متعبة مَخُوفة، فسالكها يُخاف عليه أن يعجز أو أن يهلك. وهذا كما ذكره الأشعري وغيره ممن لم يجزموا بفساد هذه الطريقة، وإنما ذموها لكونها بدعة، أو لكونها صعبة متعبة قد يعجز سالكها، أو لكونها مَخُوفة خطرة لكثرة شبهاتها.

وهكذا ذكر الخطابي في كتاب «شعار الدين»[2] ما يتضمن هذا المعنى. ولهذا كان من لم يعلم بطلان هذه الطريقة، أو اعتقد صحتها، قد يقول ببعض موجباتها. كما يقع مثل

---

(١) على حدث: كذا في النسختين، وكذا في أصل «الغنية»، ولكن محققا الكتاب كتبا في الأصل «على حدوث» وفي التعليق: «على حدث، ولعلها: حدوث».

٧/ ٢٩٤ (٢) من الكتب المفقودة، وقد ذكره ابن تيمية في العديد من مؤلفات كـ«بيان تلبيس الجهمية» و«منهاج =

ذلك في كلام الخطَّابي وأمثاله، مما يوافق موجبها، وقد أنكره عليه أئمة السلف والعلم، كما هو مذكور في غير هذا الموضع. وهذا قد وقع فيه طوائف من أصناف الناس، من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم. /

وأما قوله: «**إنهم أخذوا هذه الطريقة من الفلاسفة**» كما ذكر ذلك الأشعري.

فيُقال: كثير من الفلاسفة يبطل هذه الطريقة، كأرسطو وأتباعه، فلم يوجد عنهم. ومن الفلاسفة من يقول بها، والذين قالوا بها من أهل الكلام ليس كلهم أخذها عن الفلاسفة، بل قد تتشابه القلوب.

كما قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِم مِّثۡلَ قَوۡلِهِمۡۘ تَشَٰبَهَتۡ قُلُوبُهُمۡۗ﴾ [البقرة:١١٨]، وقال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُواْ سَاحِرٌ أَوۡ مَجۡنُونٌ ۝٥٢ أَتَوَاصَوۡاْ بِهِۦۚ بَلۡ هُمۡ قَوۡمٞ طَاغُونَ ۝٥٣﴾ [الذاريات:٥٢-٥٣].

وأكثر المتكلمين السالكين لها مناقضون للقول المشهور عن الفلاسفة لا موافقون لهم، بل يردون على أرسطو وأصحابه في المنطق والطبيعيات والإلهيات.

[تابع كلام الخطابي في «الغنية»]

قال الخطابي[1]: «وبيان ما ذهب إليه السلف -من أئمة المسلمين- في الاستدلال على معرفة الصانع وإثبات توحيده وصفاته، وسائر ما ادّعى أهل الكلام تعذر

=السنة» و«مجموع الفتاوى» وذكره ابن القيّم في حاشيته على أبي داود.

(١) بعد الكلام السابق مباشرة في رسالة «الغنية» (١/ ١٤١). (رشاد).

الوصول إليه إلاَّ من الوجه الذي يذهبون إليه، ومن الطريقة التي يسلكونها، ويزعمون أن من لم يتوصل/ إليه من تلك الوجوه كان مقلداً غير موحد على الحقيقة -هو أن الله سبحانه لما أراد إكرام من هداه لمعرفته، بعث رسوله محمداً ﷺ بشيراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، وقال له: ﴿۞ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ﴾ [المائدة:٦٧]. ٢٩٥/٧

وقال ﷺ في خطبة الوداع، وفي مقامات شتى[١]، وبحضرته عامة أصحابه: ألا هل بلغت.

وكان الذي أُنزل عليه من الوحي، وأُمر بتبليغه، هو كمال الدين وتمامه، لقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾ [المائدة:٣]، فلم يترك ﷺ شيئاً من أمور الدين: قواعده، وأصوله، وشرائعه، وفصوله -إلاَّ بيّنه، وبلَّغه على كماله وتمامه، ولم يؤخر بيانه عن وقت الحاجة إليه، إذ لا خلاف بين فرق الأمة: أنَّ تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بحال. ومعلوم أنَّ أمر التوحيد وإثبات الصانع لا تزال الحاجة ماسة إليه أبداً في كل وقت وزمان، ولو أُخِّر عنه البيان لكان التكليف واقعاً بما لا سبيل/ للناس إليه، وذلك فاسد غير جائز. وإذا كان الأمر على ما قلناه، وقد علم[٢] يقينا أنَّ النبي ﷺ لم يدعهم في أمر التوحيد إلى الاستدلال بالأعراض، وتعلقها بالجواهر، وانقلابها فيها، إذ لا يمكن واحداً من الناس أن ٢٩٦/٧

(١) الغنية: وفي مقامات له شتى.

(٢) الغنية (١/ ١٤٢): وقد علمنا.

يروي عنه ذلك ولا عن أحد من أصحابه[١] من هذا النمط حرفاً واحداً فما فوقه، لا من طريق تواتر ولا آحاد -عُلم أنهم قد ذهبوا خلاف مذهب هؤلاء، وسلكوا غير طريقتهم، ولو كان في الصحابة قوم يذهبون مذاهب هؤلاء في الكلام والجدل[٢]. لَعُدُّوا من جملة المتكلمين، ولنُقل إلينا أسماء متكلميهم، كما نقل إلينا[٣] أسماء فقهائهم وقرَّائهم وزهادهم، فلما لم يظهر ذلك، دلَّ على أنَّه لم يكن لهذا الكلام عندهم أصل».

قال الخطابي: «وإنما ثبت عندهم أمر التوحيد من وجوه: أحدها: ثبوت النبوة بالمعجزات التي أوردها نبيهم من كتابٍ قد أعياهم أمره، وأعجزهم شأنه، وقد تحداهم به وبسورة من مثله،/ وهم العرب الفصحاء والخطباء والبلغاء، فكلٌّ عجز عنه، ولم يقدر على شيء منه بوجهٍ: إما بأن لا يكون في قولهم ولا في طباعهم أن يتكلموا بكلام يضارع القرآن في جزالة لفظه، وبديع نظمه، وحسن معانيه، وإمَّا أن يكون ذلك في وسعهم، وتحت قُدَرِهم[٤]، طبعاً وتركيباً، ولكن مُنِعوه وصُرفوا عنه ليكون آية لنبوته، وحجة عليهم في وجوب تصديقه، وإما أن يكونوا إنما عجزوا عن علم ما جمع في القرآن من أنباء ما كان، والإخبار عن الحوادث التي تحدث وتكون، وعلى الوجوه كلها، فالعجز موجود، والانقطاع حاصل، هذا إلى

٧/ ٢٩٧

---

(١) الغنية: أن يروى في ذلك عنه ولا عن أحد أصحابه.

(٢) الغنية: والجدال.

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة في «الغنية» (١/ ١٤٢).

(٤) الغنية: قدرتهم.

ما شاهدوه من آياته، وسائر معجزاته المشهودة[١] عنه، الخارجة عن سوم[٢] الطباع، الناقضة للعادات، كتسبيح الحصا في كفه، وحنين الجذع لمفارقته، ورجف الجبل تحته، وسكونه[٣] لما ضربه برجله، وانجذاب الشجرة بأغصانها وعروقها إليه، وسجود البعير له، ونبوع/ الماء من بين أصابعه حتى توضأ به بشر كثير، وربو الطعام اليسير بتبريكه فيه حتى أكل منه عددٌ جمٌّ، وإخبار الذراع إياه بأنها مسمومة، وأمور كثيرة سواها، يكثر تعدادها هي مشهورة، ومجموعة في الكتب التي أنشئت[٤] لمعرفة هذا الشأن». ٧/ ٢٩٨

قال الخطابي[٥]: «فلما استقر ما شاهدوه من هذه الأمور في نفوسهم، وثبت ذلك في عقولهم، صحت عندهم نبوَّته، وظهرت عن غيره بينونته، ووجب تصديقه على ما أنبأهم عنه من الغيوب، ودعاهم إليه من أمر وحدانية الله عز وجل وأمر صفاته[٦]، وإلى ذلك ما وجدوه في أنفسهم وفي سائر المصنوعات من آثار الصنعة، ودلائل الحكمة، الشاهدة على أنَّ لها صانعاً حكيما، عالما، خبيرا، تام القدرة، بالغ الحكمة، وقد نبَّههم الكتاب عليه، ودعاهم إلى تدبره وتأمله، والاستدلال به على ثبوت ربوبيته. فقال عز وجل: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الذاريات:٢١]: إشارة إلى ما فيها من آثار الصنعة، ولطيف الحكمة، الدالين على وجود الصانع/ الحكيم، لما ركَّب فيها من الحواس التي عنها يقع الإدراك، والجوارح التي يباشر بها القبض ٧/ ٢٩٩

(١) الغنية: المشهورة.
(٢) الغنية: عن رسوم.
(٣) الغنية: وسكوته.
(٤) الغنية: التي انتسبت.
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة (ص١٤٣).
(٦) الغنية: وإثبات صفاته.

والبسط، والأعضاء المعدَّة للأفعال التي هي خاصة بها، كالأضراس الحادثة فيهم عند استغنائهم عن الرضاع، وحاجتهم إلى الغذاء، فيقع بها الطحن له، وكالمِعِدَة التي اتخذت لطبخ الغذاء، والكبد التي يسلك إليها صفاوته، وعنها يكون انقسامه على الأعضاء في مجاري العروق المهيأة لنفوذه إلى أطراف البدن، وكالأمعاء التي يرسب إليها تفل الغذاء وطحانه فيبرز عن البدن.

وكقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝١٧ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۝١٨ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۝١٩ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ۝٢٠﴾ [الغاشية:١٧-٢٠]، وكقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ۝١٩٠﴾ [آل عمران:١٩٠].

وما أشبه ذلك من جلال الأدلة، وظواهر الحجج، التي يدركها كافة ذوي العقول، وعامة من يلزمه حكم الخطاب، مما/ يطول تتبعه واستقراؤه، فعن هذه الوجوه ثبت عندهم أمر الصانع وكونه، ثمَّ بيَّنوا وحدانيته وعلمه وقدرته، بما شاهدوه من اتساق أفعاله على الحكمة، واطِّرادها في سبلها، وجريها على إدلالها، ثم علموا سائر صفاته توقيفاً عن الكتاب المنزَّل، الذي بان حقُّه، وعن قول النبي ﷺ الذي قد ظهر صدقه، ثمَّ تلقَّى جملة أمر الدين عنهم أخلافهم وأتباعهم، كافةً عن كافة، قرناً بعد قرن، فتناولوا ما سبيله الخبر منها تواتراً واستفاضة، على الوجه الذي تقوم به الحجة، وينقطع فيها العذر. ثمَّ كذلك مَنْ بعدهم عصراً بعد عصر، إلى آخر من تنتهي إليه الدعوة، وتقوم عليه بها الحجة، فكان ما اعتمده المسلمون من الاستدلال في ذلك أصح وأبين، وفي التوصل إلى المقصود به أقرب، إذ كان

٣٠٠/٧

التعلق في أكثره إنما هو بمعاني دَرْك الحسّ، وبمقدماتٍ من العلم مركَّبة/ عليها، ٣٠١/٧ **لا يقع الخُلْف في دلالتها».**

[تعليق ابن تيمية]

قلت: ذكر الخطابي طريقين إلى معرفة الله وصفاته: طريقاً سمعية، وطريقاً عقلية، وكلاهما طريق شرعية معروفة بالقرآن. أمَّا الأولى: فهو أن تُعلم نبوَّة النبي ﷺ بما أظهره الله على يديه من المعجزات وبغير ذلك، ثمَّ يعرفون بذلك ما أخبرهم به ودعاهم إليه من التوحيد وإثبات الصفات، وهذا لأن نفس الإقرار بالصانع سبحانه فطري ضروري، أو معلوم بأدنى نظر وتأمل يحصل لعموم الخلق.

ثمَّ معرفة صدق الرسول ﷺ تعلم بما أظهره من المعجزات الدالَّة على صدق الرسول. وقد نبَّه الخطابي أنَّ فيما جاء به الرسول من بيان الطرق العقلية التي يُعرف بها ثبوت الخالق وتوحيده وصفاته، فإنَّ الرسول ﷺ لم يكن تعريفه للناس ما عرفهم إيَّاه بمجرد خبره، وإن كان ذلك بعد ثبوت صدقه كما يظنه كثير من أهل الكلام، بل عرَّفهم ما به يُعرف ثبوت الخالق ووحدانيته وصفاته، وما به يُعرف صدقه، فبيَّن أنَّ ما جاء به من أصول/ الدين وأدلته العقلية التي يُعلم بها ما يمكن معرفته بالعقل، وأخبرهم عن ٣٠٢/٧ الغيب الذي لا يمكنهم معرفته بمجرد عقلهم.

ولهذا قال الخطابي: «**وإلى ذلك ما وجدوه في أنفسهم وفي سائر المصنوعات من آثار الصنعة ودلائل الحكمة الشاهدة على أنَّ لها صانعاً حكيماً عالماً خبيراً تام القدرة بالغ الحكمة**».

قال: «وقد نبههم الكتاب عليه، ودعاهم إلى تدبره وتأمله، والاستدلال به على ثبوت ربوبيته، فقال عز وجل: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ٢١﴾ [الذاريات:٢١]».

إلى قوله: «وما أشبه ذلك من جلال الأدلة، وظواهر الحجج، التي يذكرها كافة ذوي العقول، وعامة من يلزمه حكم الخطاب، مما يطول تتبعه واستقراؤه، فعن هذه الأمور ثبت عندهم أمر الصانع وكونه، ثم بيّنوا وحدانيته وعلمه وقدرته، بما شاهدوه من اتّساق أفعاله على الحكمة، واطّرادها في سبلها، وجريها على إدلالها، ثمَّ علموا سائر صفاته توقيفاً عن الكتاب.. إلى آخر كلامه».

وهذا مما اعترف به النظار من جميع الطوائف: من المعتزلة والأشعرية والكرامية وغيرهم. كما قال القاضي عبد الجبار في أول كتابه المصنَّف في تثبيت نبوَّة نبينا ﷺ.

[كلام القاضي عبد الجبار في «تثبيت دلائل النبوة»]

٧/ ٣٠٣ قال[١]: «الحمد لله/ الذي منَّ على عباده بإرسال رسله، وختمهم بسيدهم محمد ﷺ، فأرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون، وإنما يَعْرِف الرسول من عَرف المرْسِلَ، وقد حصل لك العلم به تبارك وتعالى بما في كتاب «المصباح» وغيره، وأجلها[٢] وأعظمها وأوضحها وأبينها ما في القرآن مما نبَّه الله عليه، وجعله في عقول العقلاء، فينبغي أن يراعيه، ويديم النظر فيه، ويواصل الفكر في آيات الله، ويعتبر بالنقل والاعتبار، تنال المعرفة».

---

(١) لم أجد هذا الكلام في أول كتاب «تثبيت دلائل النبوة» للقاضي عبد الجبار (تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، ط.دار العربية، بيروت، ١٣٨٦/ ١٩٦٦) وأخشى أن تكون النسخة الوحيدة التي نشر الدكتور عبد الكريم عثمان عنها الكتاب ناقصة. (رشاد).

(٢) بما في كتاب «المصباح» وغيره وأجلها: كذا في الأصل، والكلام غير مستقيم، ويبدو أن فيه سقطاً.

وكذلك قال الأشعري في كتابه المشهور المعروف «باللمع» لما ذكر خلق الإنسان واستدلَّ به على الخالق تعالى، كما قد حكينا كلامه، وذكرنا كلامه وكلام القاضي أبي بكر عليه، وأنَّ كلامه أجود، مع أنَّه جعل الإنسان مما يُستدل على خلق جواهره بأنها لا تخلو من الحوادث بناء على أن الحدوث المشهود إنما هو حدوث الأعراض كالتأليف والتركيب، وهو المراد بالخلق، بناء على ثبوت الجوهر الفرد.

وهذا وإن كان ضعيفاً، وأكثر علماء المسلمين ينازعون في هذا، فالمقصود أنَّه استدلَّ بالخلق على الخالق.

[كلام الباقلاني في «شرح اللمع»]

قال القاضي أبو بكر[(١)]: «ثم قال أبو الحسن مؤيداً لما ذكره من حدوث الإنسان، وحدوث تصويره/ وتعلقه بخالق خلقه، ومدبِّر دبَّره[(٢)]: وقد قال تعالى[(٣)]: ٧/ ٣٠٤ **﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَـٰلِقُونَ ۝﴾** [الواقعة:٥٨-٥٩] **فما استطاعوا بحجة أن يقولوا إنهم يخلقون مع تمنيهم الولد[(٤)]، فلا يكون، ومع**

---

(١) للباقلاني كتاب «شرح اللمع» انظر فهرست كتب الباقلاني في ملحق كتاب «التمهيد» (ص٢٥٧)، تحقيق الأستاذ محمود محمد الخضيري رحمه الله والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده، ط.لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٦٦/ ١٩٤٧. (رشاد).

قلت: واللمع هو كتاب للأشعري كما سيرد ذكره، وكتاب شرح اللمع مفقود.

(٢) الكلام التالي هو كلام الأشعري في «اللمع» وسأقابله عليه بإذن الله.

(٣) اللمع (ص١٩) بتحقيق د.حمودة غرابة، ط. مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٥: وقد قال الله تعالى.

(٤) اللمع: فما استطاعوا أن يقولوا بحجة إنهم يخلقون ما يمنون مع تمنيهم الولد.

كراهتهم له يكون قال: وقال تنبيهاً لخلقه[1] على وحدانيته: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝٢١﴾ [الذاريات:٢١] فبيَّن لهم عجزهم وفقرهم إلى صانع صنعهم، ومدبِّر دبَّرهم».

قال القاضي أبو بكر: «واعلموا أن الغرض بذكر هاتين الآيتين الإخبار عن الله في نص كتابه بما دلَّهم العقول عليه، وتقريبه والتنبيه على موضع الاستدلال به من جهة السمع، ليكون المرء عند سماعه أقرب إلى العلم بإدراك ما يُلتمس علمه، وترتيب ما النظر فيه على حقِّه وموجبه، وأن يجمع لأهل التوحيد المقرِّين بالسمع بين دلائل العقول وتنبيه السمع عليها، وأنَّ النظر في مقدورات الله والاعتبار بها طريقاً إلى العلم بصانعها المدبر لها والخالق لأعيانها».

٧/ ٣٠٥ قال: «وأمَّا وجه التنبيه من قوله: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝٥٨ ءَأَنتُمْ/ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ۝٥٩﴾ [الواقعة:٥٨-٥٩] فهو أنَّ من سبيل الخالق المنشئ، أن يكون ما خلقه واقعاً بقصده وإرادته، وأن يجد نفسه قادرة عليه وعلى إيجاد عينه، إن كان مخترعاً له، أو على تصويره وتخطيطه، إن كان الخلق تصويراً وتقديراً».

قال: «وإذا ثبتت هذه الجملة، وعلمنا أنَّ وجود الولد بوجود بِنْيتِه وهيئته، وليس بمقصور على إرادة الوالد، ولا مما يجد في نفسه القدرة عليه - ثبت بذلك أن الولد المخلوق ليس من فعل الوالد على سبيل المباشرة، ولا على جهة التولد عن حركاته».

---

(١) اللمع: وقد قال الله تعالى منبهاً لخلقه.

قال: «وأما وجه التنبيه من قوله: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ۝٢١﴾ [الذاريات:٢١] ردَّه لهم إلى الاعتبار في أحوالهم، وتنقلهم من حال إلى حال، ومن تركيب إلى تركيب، وعجيب ما قد فعل بذواتهم من التصوير والتأليف، وخلق الحواس ومواضعها، وتركيب كل عضو من أعضائهم على صفة ما يحتاج إلى استعماله فيه: من اليد للبطش، والرجل للمشي، وغير ذلك من جوارحهم، وما يتجدَّد في أنفسهم من الحوادث التي لم تكن، ويزول عنهم من الأمور التي يؤثرون استدامتها، مع علمهم بأنَّ الصورة لا بدَّ لها من مصوِّر، وأن التأليف للدار والكتابة وضروب المنسوجات والمصنوعات لا بدَّ لها في عقولهم من صانع مؤلّف، وأنَّ التغيّر في صفاته مع جواز بقائه على ما يعبّر عنه لا بدَّ له من ناقل نقله، ومغيّر غيَّره، وأنهم يجب أن يعلموا بذلك أن تصوير الإنسان وتغيّره في الأحوال التي ذكرها أَوْلى أن يتعلق بمصوِّر صوَّره، وناقل نقله وغيّره من تركيب إلى تركيب، وحالٍ إلى / حال: أنَّ الإنسان أقرب إلى علم هذا بالتنبيه من ناحية السمع عليه، ٣٠٦/٧ وأجدر أن يتحقق علم ما فيه، وإن كان لو أُفرد بعقله، وأُحيل على صحيح نظره، لقال بما نبَّه السمع على مواضعه، وإن احتاج في ذلك إلى فضل فكرٍ بالكدِّ والرَّوِيَّة وإتعاب النفس في طلب الحق».

قال: «فهذا وجه التنبيه مما تلاه من التنزيل».

وذكر في التوحيد والمعاد نحواً من ذلك، بخلاف نفي التشبيه، فإنه جعله من باب ما دلَّ القرآن عليه بالخبر.

وأما ما ذكره هو وغيره: من أنهم عرفوا صدق الرسول بالمعجزات ابتداءً، فهذا يكون على وجهين: أحدهما: أنهم عرفوا إثبات الخالق بالضرورة، ثم عرفوا صدق الرسول بالمعجزات.

والثاني: أن يُقال: نفس ظهور المعجزات دلّت على إثبات الخالق وعلى صدق رسوله، كما كان إظهار موسى للآيات، مثل العصا، واليد، دليلاً على الصانع وعلى صدق الرسول.

ولهذا لما قال له فرعون: ﴿لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الشعراء:٢٩]، قال له موسى: ﴿أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَىْءٍ مُّبِينٍ ﴿٣٠﴾ قَالَ فَأْتِ بِهِۦٓ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِىَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿٣٢﴾ وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِىَ بَيْضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ ﴿٣٣﴾﴾ [الشعراء:٣١-٣٣].

فأظهر موسى هذه الآيات لما قال له فرعون: ﴿لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ ﴿٢٩﴾﴾ فدلَّ ذلك على أنه أظهرها لإثبات/ العلم بالصانع، ولصدق الرسول. والأدلَّة الدالة على صدق الرسول كثيرة مبسوطة في غير هذا الموضع. وبنبوته يُستدلُّ على تفصيل صفات الله وأسمائه، وعلى توحيده الذي هو عبادته وحده لا شريك له، وهو توحيد الإلهية وكذلك على توحيد الربوبية. ٣٠٧/٧

فكلا نوعي التوحيد مما يمكن علمه بالسمع، وهذا مما اعترف به غير واحد من حذَّاق النظَّار، وقالوا: إنَّه يمكن العلم بصدق الرسول قبل العلم بالوحدانية، مع أن الخطَّابي أراد -والله أعلم- بعلم التوحيد: علم صفات الرب سبحانه وأسمائه، فإنهم يسمون ذلك علم التوحيد، وذلك مما يمكن معرفته بالشرع، فإنَّه يعلم بالفطرة وبالعقل إثبات الصانع على طريق الإجمال، وأمَّا تفصيل صفاته وأسمائه فتُعلم بالسمع.

وأيضاً فإذا عُرف أنَّ العلوم الإلهية حقيقتها موجودة عند الأنبياء عليهم السلام، فإنهم الصادقون المصدوقون فيما يخبرون به من ذلك، وأنَّ الواجب تلقِّي ذلك عنهم -كان العلم بأن هذا يُستفاد من الرسول يمكن إثباته بما يُعلم أنَّه رسول، وإذا عُلم أنه رسول تُعلِّم منه هذا/ المطلوب. كما إذا عُرف أن علاج المرضى يُؤخذ من الأطباء، ٣٠٨/٧ والاستفتاء يرجع فيه إلى المفتين، وأمر التقويم يُرجع فيه إلى المقوِّمين. فإذا عرف أن هذا طبيب، أو مفتٍ، أو مقوِّم، رُجع إليه في ذلك.

وهذا مبسوط في غير هذا الموضع، وبُيِّن أنَّ العلم بصدق النبي ﷺ له طرق متعددة، فمن ادّعى من المتكلمين: -المعتزلة والجهمية وموافقيهم- أنَّه لا يمكن العلم بصدقه إلاَّ بعد العلم بحدوث الأجسام، وأنَّ ذلك لا يُعلم إلاَّ بطريقة الأعراض، فقوله خطأ مبتدَع، وهو الذي ذكر الخطَّابي أنَّه لم يسلك أحد من السلف هذه الطريق.

وأما الطريق العقلية التي ذكرها، فهي طريق دلَّ عليها القرآن، وأرشد إليها، ونبّه عليها، وهي الاستدلال بما يجدونه في أنفسهم وفي سائر المصنوعات من آثار الصنعة، ودلائل الحكمة الشاهدة على أنَّ لها صانعاً حكماً عالماً خبيراً.. إلى قوله: «**فعن هذه الوجوه ثبت عندهم أمر الصانع وكونه، ثم تبيَّنوا**[1] **وحدانيته وعلمه وقدرته بها/** ٣٠٩/٧ **شاهدوه من اتِّساق أفعاله على الحكمة، واطِّرادها في سبلها وجريها على إدلالها**».

وهذا لأنَّ الفعل الواحد المتَّسق المنتظم لا يكون عن اثنين، ولا يكون إلاَّ عن عالم قادر، كما بُيِّن في غير هذا الموضع.

---

(١) سبقت الكلمة (٦/ ٣٠٣): بينوا.

[عود لكلام الخطابي في «الغنية»]

فهذه الصفات ونحوها مما يعلم بالعقل. قال[١]: «ثم علموا سائر صفاته توقيفاً عن الكتاب المنزَّل». وهذه كالصفات الخبرية: مثل الوجه، واليدين، والاستواء على العرش، ونحو ذلك.

قال الخطابي[٢]: «فأمّا الإعراض فإن التعلق بها إما أن يكون عذرا، وإما أن يكون تصحيح الدلالة من جهتها عسراً متعذراً، وذلك أنَّ اختلاف الناس قد كثر فيها، فمن قائل: لا عرض في الدنيا نافٍ لوجود الأعراض أصلا، وقائل: إنَّما هي قائمة[٣] بأنفسها، لا تخالف الجواهر في هذه الصفة، إلى غير ذلك من الاختلاف فيها. وأوردوا في نفيها شبهاً قوية، فالاستدلال بها، والتعلق بأدلتها، لا يصحُّ إلاَّ بعد التخلص من تلك الشبه، والانفكاك عنها. والطريقة التي/ سلكناها سليمة من هذه الآفات، بريَّة من هذه العيوب[٤]، فقد بان ووضح فساد قول من زعم وادّعى من المتكلمين أنَّ من لم يتوصل إلى معرفة الله تعالى وتوحيده من الوجه الذي يصححونه من الاستدلال، فإنَّه غير موحِّد في الحقيقة، لكنه مستسلم مقلِّد، وأنَّ سبيله سبيل الذرية في كونها تبعا للآباء في الإسلام، وثبت أن قائل هذا القول مخطئ، وبين يَدَيْ الله ورسوله متقدم، وبعامة الصحابة وجمهور السلف مزرٍ، وعن طريق السنة عادل، وعن نهجها ناكب».

٧/ ٣١٠

(١) أي الخطابي في رسالة «الغنية» (١/ ١٤٤)، وهو بعد الكلام السابق مباشرة. (رشاد).

(٢) في رسالة الغنية (١/ ١٤٤)، بعد الكلام السابق بسبعة أسطر.

(٣) الغنية (١/ ١٤٥): إنها قائمة.

(٤) الغنية: بريئة.

[تعليق ابن تيمية]

قلت: وهذا الذي ذكره الخطَّابي بيِّن ظاهر، بتقدير أن تكون تلك الطريق صحيحة في نفسها، موصلة إلى العلم، فإن سلوكها -والحال هذه- إما غَررٌ وخَطَرٌ، وإما مُشِقٌّ صعب، بل معجوز عنه، فإنها تحتاج إلى تصحيح مقدمات كثيرة دقيقة متنازع فيها، وقد لا تثبت للإنسان فيضل عنها، فكانت بمنزلة من يريد الحج من طريق بعيدة مَخُوفة، يمكن سالكها أن يصل بعد جهد ومشقة، ويمكن أن/ ينقطع، فمثل هذه الطريق قد ٣١١/٧ يعجز صاحبها، وقد يضل بعد جهدٍ ومشقة عظيمة، إذا لم يكن فيها مخوف، وإذا كان فيها مخوف فقد يهلك قبل الوصول.

ومعلوم أنَّ من عدل إلى هذه الطريق، وترك الطريق المستقيمة الواضحة الآمنة الميسَّرة كان ظلوماً جهولا.

وأما بتقدير أن تكون طريقاً فاسدة، كما يعرفه من عرف حقيقتها، فإنها: إما أن لا توصل إلى مطلوب، لأنَّ النظر في الدليل الفاسد يستلزم الجهل المركَّب لا محالة، بل قد لا يحصل معه لا علم ولا جهل، وهذا حال كثير من حذَّاق النظَّار الذين سلكوها. وإما أن توصل إلى نقيض الحق، إذا اعتقد سالكها صدق بعض مقدماتها الكاذبة. وهذه حال كثير ممَّن اعتقد صحتها، وعارض بموجبها صحيح المنقول وصريح المعقول.

وهي حال أهل البدع من المعتزلة والجهمية، ومن وافقهم على مقتضاها، فإنَّها منشأ ضلال ما شاء الله تعالى من طوائف أهل الكلام، كما قد بُسط هذا في غير هذا الموضع.

فالأولون يبقون في الجهل البسيط، وهؤلاء يصيرون في الجهل المركَّب. / ٣١٢/٧

[تابع كلام الخطابي في «الغنية»]

قال الخطابي(١): «فهذا قولهم ورأيهم في عامة السلف وجمهور الأئمة وفقهاء الخلف، فلا تشتغل -رحمك الله- بكلامهم، ولا تغتر بكثرة مقالاتهم، فإنَّها سريعة التهافت، كثيرة التناقض، وما من كلام تسمعه لفرقة منهم إلاَّ ولخصومهم عليه كلام يوازنه أو يقاربه، فكلٌّ بكلٍّ معارَضٌ، وبعضٌ ببعضٍ مقابَلٌ، وإنما يكون تقدم الواحد منهم، وفَلْجُه على خصمه بقدر حظِّه من البيان، وحذقه في صنعه الجدل والكلام، وأكثر ما يظهر به بعضهم على بعض إنَّما هو إلزامٌ من طريق الجدل، على أصول مؤصَّلة لهم، ومناقضات على مقالات حفظوها عليهم، فهم يطالبونهم بقودها وطردها، فمن تقاعد عن شيء منها سمّوه من طريق الجدل منقطعاً، وجعلوه مبطلاً، وحكموا بالفَلْج لخصمه عليه، والجدل لا يُبَيَّن به حق، ولا تقوم به حجة. وقد يكون الخصمان على مقالتين مختلفتين كلتاهما باطل ويكون الحق في ثالثة غيرهما، فمناقضة أحدهما صاحبَهُ غيرُ مصححٍ مذهبه وإن/ كان مفسداً به قولَ خصمه، لأنهما مجتمعان معاً في الخطأ، مشتركان فيه، كقول الشاعر فيهم:

٧/ ٣١٣

حُجَجٌ تهافَتُ كالزجاج تخَالُها حقّاً، وكلٌّ كاسرٌ مكسور(٢)

---

(١) في رسالة «الغنية» (١/ ١٤٥).

(٢) البيت من بحر الكامل (رشاد). قلت: وهذا البيت يذكره شيخ الإسلام مراراً في كتبه، ولم أعرف لمن البيت.

وإنما كان الأمر كذلك لأن واحداً من الفريقين لا يعتمد في مقالتها التي ينصرها أصلاً صحيحا، وإنما هي أوضاع تتكافأ وتتقابل، فيكثر المقال، ويدوم الاختلاف، ويقل الصواب.

قال الله تعالى: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء:٨٢]. فأخبر سبحانه أنَّ ما كَثُر فيه الاختلاف فليس من عنده. وهذا من أدلِّ الدليل على أنَّ مذاهب المتكلمين مذاهب فاسدة، لكثرة ما يوجد فيها من الاختلاف المُفضي بهم إلى التكفير والتضليل، وذلك صفة الباطل الذي أخبر الله عنه. / ٧/ ٣١٤

ثم قال سبحانه في صفة الحق: ﴿بَلۡ نَقۡذِفُ بِٱلۡحَقِّ عَلَى ٱلۡبَٰطِلِ فَيَدۡمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٞۚ﴾ [الأنبياء:١٨].

قال الخطابي[١]: «فإن قيل: دلائل النبوة، ومعجزات النبي ﷺ -ما عدا القرآن- إنما نُقلت إلينا من طريق الآحاد دون التواتر، والحجة لا تقوم بنقل الآحاد على من كان في الزمان المتأخر، لجواز وقوع الغلط فيها، واعتراض الآفات من الكذب وغيره عليها. قيل: هذه الأخبار، وإن كانت شروط التواتر في آحادها معدومة، فإنَّ جملتها راجعة من طريق المعنى إلى التواتر، ومتعلقة به جنساً، لأنَّ بعضها يوافق بعضاً ويجانسه، إذ كل ذلك واقع تحت الإعجاز، والأمر المزعج للخواطر الناقض لمجرى العادات».

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة (١/ ١٤٦).

٧/ ٣١٥ قال[١]: «ومثال ذلك أن يروي قوم أنَّ حاتم طيّ وهب لرجل مائة/ من الإبل، ويروي آخرون أنه وهب لرجل آخر ألفاً من الغنم، ويروي آخرون أنَّه وهب لآخر عشرة أرؤس من الخيل والرقيق إلى ما يشبه ذلك حتى يكثر عدد ما يروى عنه. فهو وإن لم يثبت التواتر في كل واحد منها نوعاً نوعاً، فقد ثبت التواتر في جنسها، وحصل من جُمْلَتها العلم[٢] بأنَّ حاتماً سخيّ. كذلك هذه الأمور وإن لم يثبت لأفرادِ[٣] أعيانها تواتُرٌ، فقد ثبت[٤] برواية الجمِّ الغفير، الذي لا يحصى عددهم، ولا يتوهم التواطؤ في الكذب عليهم، أنَّه قد جاء بمعنى معجز للبشر، خارج عما في قُدَرِهم، فصح بذلك أمر نبوته».

[كلام الخطابي في كتاب «شعار الدين»]

وقال الخطابي أيضاً فيما ألحقه بكتاب «شعار الدين وبراهين المسلمين»: «الكلام ٧/ ٣١٦ المكروه الذي زجر عنه العلماء وعابوه، هو التجرد/ في مذهب الكلام، والتعمق فيه على الوجه الذي يذهب إليه المتكلمون. وذلك أنهم ادّعوا الوقوف على حقائق الأمور من جهة العقول، وزعموا أنَّ شيئاً من المعلومات لا يذهب عليهم علمه، ولا يعجزهم إدراكه، على سبيل التحديد والتحقيق».

---

(١) في رسالة «الغنية» بعد الكلام السابق مباشرة (١/ ١٤٧).

(٢) الغنية: العلم الصحيح.

(٣) الغنية: فإن لم تثبت أفراد ..

(٤) الغنية: تواتراً فقد ثبتت.

[تعليق ابن تيمية]

قلت: هذا هو حقيقة قول من لم يجعل السمعيات تفيد العلم، إنما يحصل العلم عنده من جهة العقل فقط، وقول من يظن أنَّه بمجرد عقله يعرف ما جاءت به الشرائِع.

ولهذا قال الإمام أحمد في أول رسالته في السنة التي رواها عنه عبدوس بن مالك العطار: «ليس في السنة قياس، ولا يضرب لها الأمثال، ولا تدرك بالعقول»[1]، فبيَّن أنَّ ما جاء به الرسول ﷺ لا يجوز أن يُعارَض بضرب الأمثال له، ولا يدركه كلُّ أحد بقياس، ولا يحتاج أن يثبته بقياس، بل هو ثابت بنفسه، وليس كل ما ثبت يكون له نظير، وما لا نظير له لا قياس فيه، فلا يحتاج المنصوص خبراً وأمراً إلى قياس، بخلاف من أراد أن ينال كل ما جاءت به الرسل بعقله، ويتلقاه من طريق القياس،/ ٧/ ٣١٧ كالقياس العقلي المنطقي، وهو قياس الشمول أو قياس التمثيل ونحو ذلك، فإن كلاً من هذا وهذا يُسمى قياساً.

وقد تنازع الناس في اسم القياس: هل هو حقيقة في قياس التمثيل، مجاز في قياس الشمول؟ كما يقوله أبو حامد الغزالي وأبو محمد المقدسي وغيرهما، أو هو حقيقة في قياس الشمول مجاز في قياس التمثيل؟ كما يقوله أبو محمد بن حزم وغيره، أو القياس حقيقة فيهما؟ كما يقوله الجمهور. على ثلاثة أقوال.

وأيضا فهم متنازعون في الجنسين: أيهما هو الذي يوصل إلى العلم؟ وكثير من الناس من أهل المنطق اليوناني ونحوهم يزعم أنَّ الموصِّل إلى العلم هو قياس الشمول فقط

---

(١) «أصول السنة لإمام أهل السنة» (ص١٦)، «السنة» للالكائي (٣١٧) ونقله ابن مفلح في «المقصد الأرشد» (٢/ ٢٨١).

دون قياس التمثيل، وكثير من أهل الكلام يرجّح قياس التمثيل، ويقول: إنَّ قياسهم المنطقي قياس الشمول قليل الفائدة أو عديمها.

وحقيقة الأمر أنَّ القياسين متلازمان، فكل قياس شمول هو متضمن لتمثيل، وكل قياس تمثيل هو متضمن لشمول، فإنَّ القايس قياس التمثيل لا بد أن يعلق الحكم بالوصف المشترك، فإذا قال: النبيذ المسكر حرام لأنَّه مسكر، فكان حراماً كخمر العنب، فقد علَّق/ التحريم بالسكر، و لا بد له من دليل يدل على تعلق الحكم بذلك ٧/٣١٨ الوصف المشترك: إمَّا بنص، أو إجماع، أو غير ذلك من الطرق الدالة على أنَّ الحكم معلّل بذلك الوصف المشترك بين الأصل والفرع، وهو الذي يسمى جواب المطالبة، فإنَّ القايس إذا قاس توجه عليه مُنُوعٌ، أحدها: منع الحكم في الأصل. والثاني: منع ثبوت الوصف الذي علَّق به الحكم في الأصل. والثالث: منع وجوده في الفرع. وهذه الأسولة الثلاثة قد يسهل جوابها، والرابع: منع علة الوصف، وهو منع كون الحكم متعلقاً به، وهذا أعظم الأسولة.

وذلك الوصف الذي علّق به الحكم، يسمونه: علة، وسبباً، وداعياً، وموجباً، ومناطاً، وباعثاً، وأمارةً، وعلامة، ومشتركاً، وأمثال ذلك. ثم إذا أراد المستدل أن يصوغ هذا قياس شمول، قال: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام. ولا بدَّ له من إثبات هذه القضية الكبرى، وهو قوله: كل مسكر حرام، كما يحتاج الأول إلى إثبات كون السكر هو مناط التحريم، والذي جعله الأول مناط الحكم، جعله الثاني الحد الأوسط المتكرر في المقدمتين، ولا بدَّ لكل منهما من الدلالة على ذلك، وكل من القياسين يتضمن حكماً عاماً كليًّا، ولهذا اتفق أرباب القياس الشمولي المنطقي على أنه لا بد فيه من قضية كلية،/ واتفق أرباب القياس التمثيلي على أنه لا بدّ فيه من مشترك بين الأصل والفرع، ٧/٣١٩

والمشترك هو الكلي، لكن في قياس الشمول لا يجب أن يبيّن ثبوت الكلي في صورة من الصور المعينة، بل يقول الرجل: السواد والبياض لا يجتمعان، وإن لم يعيّن سواداً أو بياضاً معينين، ويقول: الكل أعظم من الجزء، ولا يعيّن شيئاً.

وأمَّا قياس التمثيل فلا بدَّ فيه من تعيين أصل يقاس به الفرع ويمثّل به، فيقال: هذا السواد وهذا البياض لا يجتمعان، فكذلك سائر السواد والبياض. وهذا الكل أعظم من هذا الجزء، وهلمَّ جراً.

ويقول أهل التمثيل: هذا أنفع لأن الكليات لا وجود لها في الأعيان، إنما وجودها في الأذهان، فإذا مثل الفرع بمعين ثابت في الخارج أفاد ذلك معرفة شيء موجود معين، بخلاف الكلِّي الذي لا تتمثل أعيانه في الخارج.

ولهذا كل متكلِّم في كليّات مقدَّرة لا يتصور أعيانها الموجودة في الخارج، فإمَّا أن يكون كلامه قليل الفائدة، بل عديمها، وإما أن يكون كثير الخطأ والغلط، وإما أن يجتمع فيه الأمران. ويقولون أيضا: إنَّ العلم بكل واحدٍ واحدٍ من الأعيان يحصل بما به يحصل المعين/ الآخر، فإنَّا إذا قلنا: الكلُّ أعظم من الجزء، كان علمنا بأنَّ هذا الكل ٧/ ٣٢٠ أعظم من هذا الجزء، كعلمنا بذلك في الكل الآخر، فلم نستفد بالقضية الكلية علماً بمعين، إلاَّ والعلم بذلك المعين مستغنٍ عن القضية الكلية، ففيه تطويل بلا فائدة.

ويقول أهل قياس الشمول: بل قياس التمثيل لا يفيد إلاَّ بتوسط تعليق الحكم بالمشترك، وهو الحد الأوسط، فلا بد فيه من قضية كلية أيضاً، لكن قد يدَّعي القايس الممثل تعليق الحكم بالمشترك بمجرد التمثيل، ولا يقيم دليلاً على أنَّ الوصف المشترك الجامع بين الأصل والفرع هو مناط الحكم الذي هو الحد الأوسط، وربما أثبت ذلك بطرق لا تفيد العلم، كالاستقراء الناقص الذي هو نوع السبر والتقسيم ونحو ذلك، ففي كل من القياسين قضية كلية، لكن صاحب الشمول يثبتها وصاحب التمثيل لا يثبتها.

قال أصحاب التمثيل: بل صاحب الشمول لا يمكنه إثباته إلاَّ بطريق التمثيل، وإلاَّ فإذا نازعه المنازع في الشمول والعموم، لم يكن له طريق إلاَّ ذكر الأعيان بأن يقول: هذا الكلُّ أعظم من هذا/ الجزء، وإذا قيل: بل العقل يقضي بالقضية الكلية قضاءً عامًّا. ٧/ ٣٢١ قيل: إنما كان ذاك بواسطة علمه بالجزئيات، فيعود إلى التمثيل.

ولهذا توجد عامة قضاياهم الكلية منتقضة باطلة، لأنَّهم يدَّعون فيها العموم، بناءً على ما عرفوه من التجارب والعادات، وتكون تلك منتقضة في نفس الأمر كما هو الواقع، فإن من قال: كل نار فإنها تحرق ما لاقته، إنما قاله لأجل إحساسه بما أحس به من جزئيات هذا الكلي، وقد انتفض ذلك عليه بملاقاتها للياقوت والسمندل وغير ذلك، وبسْطُ الكلام في هذا له موضع آخر. والمقصود هنا التنبيه على أنَّ كل واحدٍ من قياس التمثيل والشمول يفيد أمراً كلياً مطلقاً بواسطته يحصل العلم بالمعيَّنات الموجودة في الخارج، ثمَّ قد يكون العلم بتلك المعيّنات غنياً عن ذينك القياسين، والمعيّن الذي لا نظير له لا يُعلم لا بهذا القياس ولا بهذا القياس، وقد تكون الكلية منتقضة، فالقياس لا يحصِّل بنفسه العلم بالمعيَّنات، وقد لا يَحْصُل العلم به مطلقا، وقد يكون كثير الانتقاض، بخلاف النصوص النبوية، فإنها لا تكون إلاَّ حقاًّ، وهي تخبر عن المعيَّنات على ما هي عليه.

وأعظم المطالب العلم بالله تعالى، وأسمائه، وصفاته، وأفعاله، وأمره، ونهيه. وهذا كله لا تُنال خصائصه لا بقياس الشمول ولا بقياس التمثيل، فإنَّ الله تعالى لا مِثل له فيُقاس به، ولا يدخل هو/ وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها، فلهذا كانت طريقة ٧/ ٣٢٢ القرآن -وهي طريقة السلف والأئمة- أنهم لا يستعملون في الإلهيات قياس تمثيل، وقياس شمول تستوي أفراده، بل يستعملون من هذا وهذا قياس الأَوْلى، فإنَّ الله له

المثل الأعلى، فإذا أُدخل هو -سبحانه- وغيره تحت قضية كلية، مثل أن يُقال: القائم بنفسه لا يفتقر إلى المحل كما يفتقر العرض مثلا، أو قيل: كل موجود فله خاصيّة لا يشركه فيها غيره ونحو ذلك -كان هو سبحانه أحق بمثل هذه الأمور من سائر الموجودات، فهو أحق بالغنى عن المحل من كلِّ قائم بنفسه، وهو أحق بانتقاء المشارِك له في خصائصه من كل موجود. وكذلك إذا قيس قياس تمثيل فكلُّ كمال يستحقه موجود من جهة وجوده فالموجود الواجب أحق به، وكل نقص ينزَّه عنه موجود لكمال وجوده، فالموجود الواجب أحق بتنزيهه عنه، وهو أحق بانتفاء أحكام العدم وأنواعه وأشباهه وملزوماته عنه من كل موجود.

وإذا كان الأمر الوجودي كالرؤية مثلاً لا يتعلق إلاّ بأمور موجودة لا يجوز أن تتعلق بمعدوم، لأنَّ العدم لا يكون سبباً للوجود، وكان كل/ ما كان أكمل وجوداً كان أحق ٧/ ٣٢٣ بأن يُرى، كان الباري سبحانه بأن يُرى أحقُّ من كل موجود، وإذا كان تعذّر الرؤية أحياناً قد يكون لضعف الأبصار، وكان في الموجودات القائمة بنفسها ما تتعذر أحياناً رؤيته لضعف أبصارنا في الدنيا، كان ضعفها في الدنيا عن رؤيته أوْلى وأوْلى.

وليس المقصود هنا الكلام على أعيان المسائل، ولكن المقصود بيان مسمَّى القياس، وأنَّه وإن كان قد يحصل به من العلوم أمور عظيمة، فإنَّه لا يحصل به كل مطلوب، ولا يطّرد في كل شيء. فطرق العلم ثلاث: أحدها: الحس الباطن والظاهر، وهو الذي تعلم به الأمور الموجودة بأعيانها.

والثاني: الاعتبار بالنظر والقياس، وإنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس، فما أفاده الحس معيَّناً يفيده العقل والقياس كلياً مطلقا، فهو لا يفيد بنفسه علم شيء معيّن، لكن يجعل الخاص عاماً، والمعيّن مطلقاً، فإنَّ الكليات إنما تُعلم بالعقل، كما أن المعيَّنات إنما تُعلم بالإحساس.

والثالث: الخبر، والخبر يتناول الكليات والمعيّنات والشاهد والغائب، فهو أعم وأشمل، لكن الحسّ والعيان أتم وأكمل. / ٧/ ٣٢٤

وقد تنازع الناس في السمع والبصر أيهما أكمل؟ فذهبت طائفة منهم ابن قتيبة إلى أنَّ السمع أكمل، لعموم ما يُعلم به وشموله. وذهب الجمهور إلى أنَّ البصر أكمل، فليس المخبر كالمعاين، وليس كل ما يُعايَن يمكن الإخبار عنه، وليس العلم الحاصل بالخبر كالعلم الحاصل بالعيان، وإن كان الخبر لا ريب في صدقه، لكن نفس المرئيِّ المعايَن لا يحصل العلم به قبل العيان كما يحصل عند العَيان.

والتحقيق في هذا الباب أنَّ العيان أتم وأكمل، والسماع أعم وأشمل، فيمكن أن يُعلم بالسماع والخبر أضعاف ما يمكن علمه بالعيان والبصر أضعافاً مضاعفة، ولهذا كان الغيب كله إنما يعلم بالسماع والخبر، ثمَّ يصير المغيَّب شهادة، والمخبَر عنه معايَنا، وعلم اليقين عين اليقين.

والمقصود هنا أنَّ الخبر أيضاً لا يفيد إلاَّ مع الحسّ أو العقل، فإن المخبَرَ عنه، إن كان قد شُوهد، كان قد عُلم بالحس، وإن لم يكن شوهد فلا بدَّ أن يكون شوهد ما يشبهه من بعض الوجوه، وإلاَّ لم يُعلم بالخبر شيء، فلا يفيد الخبر إلاَّ بعد الحس والعقل، فكما أنَّ العقل بعد الحس، فالخبر بعد العقل والحس، فالإخبار يتضمن هذا/ وهذا، وكما أنه ٧/ ٣٢٥ ليس كل ما علم بالقياس والعقل والاعتبار يمكن الإحساس بواحدٍ واحدٍ من أعيانه، فكذلك ليس كل ما عُلم بالخبر والسماع يمكن اعتباره بالقياس، إما لعدم النظير له من كل وجه، وإما لغير ذلك. ثم إذا كان الخبر صادقاً لا كذب فيه، أَمِنَ معه من الانتقاض والفساد، بخلاف القياس، فإنَّ كثيراً مما يبنى فيه على قضايا كلية تكون منتقضة، وإن كان فيه ما ليس منتقضا.

والمقصود أنَّه ليس كل شيء يمكن علمه بالقياس، ولا كل شيء يُحتاج فيه إلى القياس، فلهذا قال الأئمة: ليس في المنصوصات النبوية قياس. وأمَّا كونها لا تُعارض بالأمثال المضروبة، فهذا هو الذي ذكرناه من أنَّ المنصوص لا يعارضه دليل عقلي صحيح.

أمَّا قولهم: لا تُدرك بالعقول، فإنَّ نفس الغريزة العقلية التي تكون للشخص قد تعجز عن إدراك كثير من الأمور، لا سيما الغائبات، فمن رام بعقل نفسه أن يدرك كل شيء كان جاهلا، لا سيما إذا طعن في الطرق السمعية النبوية الخبرية.

وهذا هو الذي يسلكه من يسلكه من الفلاسفة ومن يشبههم من أهل الكلام. وهؤلاء هم الذين يذكر أبو حامد الغزالي وغيره تهافتهم/ وتناقضهم، وأنَّ ما يدَّعونه من المعارف ٧/ ٣٢٦ الإلهية بعقولهم جمهوره باطل، وإن كان قد وقع في كلامه من كلام هؤلاء أمور، قيل أنَّه رجع عنها. ولا ريب أنَّ الرسل صلوات الله عليهم يخبرون الخلق بما تعجز عقولهم عن معرفته، ولا يخبرونهم بما يعلمون امتناعه، فهم يخبرونهم بمحارات العقول لا بمحالاتها، فمن أراد أن يعرف ما أخبرت به الرسل بعقله، كان شبيهاً بمن قال الله تعالى فيه: ﴿وَإِذَا جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ قَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ ٱللَّهِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام:١٢٤] وقال: ﴿بَلْ يُرِيدُ كُلُّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُمْ أَن يُؤْتَىٰ صُحُفًا مُّنَشَّرَةً ۝٥٢﴾ [المدثر:٥٢].

[كلام آخر للخطابي وتعليق ابن تيمية عليه]

قال الخطابي[1]: «وذهب العلماء إلى خلاف هذا الرأي، وجعلوا المعلومات قسمين: قسم يمكن استدراكه وتثبُّته حقيقةً، وقسم لا يُعلم إلاَّ ظاهره ولا

---

(١) لم يحدد ابن تيمية كتاب الخطابي، وهو -على الأرجح- ليس رسالة «الغنية» وقد انتهى كلامه فيها من قبل، وسيرد فيما بعد (ص٣٣٢) ما يبيّن أن هذا الكلام ليس في «الغنية» ولا في كتاب «شعار الدين» (رشاد).

يُتعرض لعلم باطنه وطلب كيفيته، وانتهوا في ذلك إلى ما نطق به الكتاب، وهو قوله سبحانه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران:٧]، **يجعلون/ الوقف عند قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ ۗ﴾ ويستأنفون الكلام فيما بعده،** ٧/ ٣٢٧ **وهو مذهب الصحابة، وعبد الله بن مسعود، وأبيِّ بن كعب، وعائشة، وابن عباس، قالوا: وقد حَجَب عنَّا أنواعاً من العلم، كعلم قيام الساعة، وكعلم الروح، حين يقول: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾** [الإسراء:٨٥] **وقال تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾** [المائدة:١٠١]، **وقال: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾** [الأنبياء:٢٣].

قلت: قد ذكرنا معنى لفظ «التأويل» في غير هذا الموضع، وأنه في اللغة التي نزل بها القرآن يُراد به: حقيقة الشيء كالكيفية التي لا يعلمها إلاَّ الله، كما قال مالك: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول».

ويُراد به التفسير، وهو كقوله: «الاستواء معلوم» فإنَّ تفسيره ومعناه معلوم. ويُراد به تحريف الكلم عن مواضعه، كتأويلات الجهمية، مثل تأويل من تأوّل: استوى بمعنى استولى. وهذا الذي اتفق السلف والأئمة على بطلانه وذمّ أصحابه. ومثل هذا لا يُقال فيه: لا يعلمه إلاَّ الله، بل يُقال: إنه باطل وتحريف وكذب، ولكن في القسم الأول يُقال: لا يعلمه إلاَّ الله، وأما القسم الثاني فيعلمه الله، وقد يعلمه الراسخون في العلم./ ٧/ ٣٢٨

قال الخطابي: «فلم ينته أهل التعمق من المتكلمين حتى تكلموا في الروح، وتكلموا في القدر، والتعديل والتجوير، وتكلَّموا في النفس والعقل وما بينهما، وتكلموا في أشياء لا تعنيهم ولا تجدي عليهم شيئا، كالكلام في الجزء والطفرة وما

أشبه ذلك من الأمور التي لا طائل لها، ولا فائدة فيها، فزجر العلماء عن الخوض في هذه الأمور، وخافوا فتنتها، والخروج منها إلى ما يفضي بالمرء إلى أنواع من المكروه: من الأقوال الشنعة، والمذاهب الفاسدة، ورأوا أنْ يقتصروا من الكلام على ما انتهى إليه بيان الدين، وتوقيف الشريعة».

قلت: فقد ذكر الخطابي في الكلام المذموم ما لا يدركه الإنسان بعقله، وما لا فائدة فيه. وما لا يدركه الإنسان بعقله إذا تكلَّم فيه تكلم بلا علم، والكلام بلا علم ذمَّه الله في كتابه، وما لا فائدة فيه هو من باب ما لا يعني الإنسان ولا يفيده، ومن باب العلم الذي لا ينفع، وقد استعاذ النبي ﷺ من علم لا ينفع.

ولهذا يُقال: العلم ما قام عليه الدليل، والنافع منه ما جاء به الرسول. وهذان النوعان هما اللذان يذكرهما أبو حامد وغيره في وصف غير العلوم الشرعية، فيقول: «هي بين علوم صادقة لا منفعة فيها -ونعوذ بالله من علم لا ينفع- وبين ظنون كاذبة لا ثقة بها، وإنَّ بعض الظن إثم. فالأول كالعلم بدقائق الهيئة، وحركات الكواكب، وغير ذلك مما هو بعد التعب الكثير لا يفيد إلاَّ تضييع الزمان، وتعذيب الحيوان./ والثاني ٧/ ٣٢٩ كالعلم بأحكام النجوم، التي غالبها ظنون لا تغني من الحق شيئا، والخطأ فيها أكثر من الصواب، والكذب فيها أكثر من الصدق».

وهذان النوعان غير ما ذكر أولاً، ذمه لما فيه من الخطر والعُسر والعجز. وهذه الثلاثة غير ما هو كذب في نفسه وباطل، فإن هذا هو الكلام المذموم في نفسه، فما كان كذباً غير مطابقٍ للحق فهو مذموم في نفسه، بخلاف ما فيه عسر وهو حق، فإنَّ هذا، وإن ذُم من وجه فقد يُحمد من وجه آخر، بخلاف ما لا يدركه الإنسان، أو ما لا فائدة فيه، فإنَّ هذا قد يُقال: إنَّ مضرته تضييع الزمان من جنس اللعب واللهو الذي لا ينفع،

أو من جنس البطالة وتضييع الزمان، لكن متى أفضى بصاحبه إلى اعتقاد الباطل حقاً، والكذب صدقاً، كان من القسم المذموم بنفسه. وكل كلام ناقض نصوص الأنبياء فإنه من الكلام المذموم بنفسه، وهو باطل قطعا.

وأما قوله: «وتكلموا في الروح، والقدر، والتعديل والتجوير، والعقل والنفس» فقد يُظن أنَّ الكلام في هذا مذموم مطلقا، وليس كذلك. بل الكلام في ذلك وغيره بالحق النافع لا يُذم، وإنما يُذم الكلام الباطل، والكلام بلا علم، والكلام الحق لمن يعجز عن معرفته. كما قال ابن مسعود: ما من رجل يحدِّث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم. وقال علي ﷺ: حدِّثوا الناس بما يعرفون،/ ودعوا ما ينكرون، أتريدون أن يكذَّب الله ورسوله؟[1] وأما الكلام الحق النافع فهو محمود غير مذموم. ٣٣٠/٧

قال الخطَّابي: «ثمَّ إن الكتاب والسنة لم يستوفيا بيان جميع ما يحتاج الناس إليه نصّاً وتسمية، فاحتجنا إلى انتزاع أحكام الحوادث في ضمن الأسماء والنصوص، من طريق المعاني والمعقول من النصوص، فاستنبطه العلماء وتكلموا فيه من طريق القياس، ولم يتجاوزوه إلى الكلام فيما لا أصل له من الكتاب والسنة، ولم يتعرضوا لما ورد الكتاب -ثم السنة- بالزجر عنه وعن الخوض فيه، وكان هذا موضع الفرق بين الكلامين».

قال: «وقد أشار الشافعي إلى هذه الجملة، وأبان عنها بما زَجَر عنه من النظر في الكلام، وعَابَه من مذاهب المتكلمين، وبما زجر عنه من التقليد وجب عليه من النظر والاستدلال، فعلمنا أن الذي زجر عنه ليس هو الذي أمر به، وتبيَّنا أنَّ له في الأصول مذهباً ثالثا، ليس بالتقليد ولا بالتجريد لمذاهب المقتحمين في غمرات الكلام، والخائضين في أوديته، وإنما هو الاستدلال بمعقول أصول/ الدين، التي ٣٣١/٧

(١) أخرجه البخاري معلقاً (١/ ٥٩).

مرجعها إلى علوم الحس ومقدماتها، والنظر المتعلق بالأصول التي هي الكتاب والسنة الصحيحة التي ينقطع العذر بها».

قال: «ونحن لم نَعْدُ فيما أوردناه من الكلام في كتاب «شعار الدين» هذه الجملة، وإن كان الذي عبناه في مسألة «الغنية عن الكلام» هو المذهب الآخر الذي تقدم ذكرنا له، وهو مذهب الغلو والإفراط، وما يقابله من مذاهب من يرى التقليد، ولا يقول بحجج العقول، فهو في التفريط والتقصير موازٍ لمذاهب المتكلمين في الغلو والإفراط. والطريقة المثلى هي القصد والاعتدال، وهو ما نختاره ونذهب إليه».

قال: «وسبيل ما نأتيه ونذره من هذا الباب سبيل القياس، فإنَّا نستعمله في مواضع، ونأباه في مواضع، فلا يكون ذلك منَّا مناقضة، وكذلك ما نطلقه من جواز الكلام في موضع، وكراهته في موضع آخر. والأصل في مذاهب الناس كلهم ثلاث مقالات: القول بالحسِّ حَسْبُ، وهو مذهب الدهرية، فإنهم قالوا بما يدركه الحس، ولم يقولوا بمعقول ولا خبر، وقال قوم بالحسِّ والمعقول حسب، ولم يقولوا بالخبر، وهو مذهب الفلاسفة، لأنهم لا يثبتون/ النبوة. وقال أهل المقالة ٧/ ٣٣٢ الثالثة بالحس والنظر والأثر، وهم جماعة المسلمين، وهو قول علمائنا وبه نقول».

قلت: تفصيل مقالات الناس مبسوط في غير هذا الموضع، فإن الدهرية لا تنكر جنس المعقول، بل تنكر من المعقول ما لا يكون جنسه محسوساً. وهذا فيه كلام مبسوط في غير هذا الموضع، وإنما كفروا بإنكارهم الغيب الذي أخبرت به الرسل. والفلاسفة أيضا لا تنكر جنس الخبر، بل تقول بالأخبار المتواترة وغيرها. ولكن ينكرون استفادة الأمور الغائبة بأخبار الأنبياء، وهم قد يعظِّمون الأنبياء -صلوات الله عليهم-

ويوجبون اتّباع شرائعهم، ويأمرون بقتل من يخرج عنها، لكن يجعلون مقصودها هو إقامة مصالح الناس في دنياهم بالعدل الذي شرعته الأنبياء.

وأمّا الأمور الإلهية والمعاد ونحو ذلك، فيزعمون أنهم لم يُخبروا عنها بما يحصل به العلم، ولكن خاطبوا الناس فيه بطريق التخييل وضرب المثل الذي ينتفع به الجمهور. وحقيقة قولهم هو ما ذكره الخطَّابي من أنهم لا يجعلون خبر الأنبياء طريقاً إلى العلم، وقد ذكرنا من كلام من دخل معهم في هذا الأصل الفاسد، من المنتسبين إلى المسلمين، ما تبين به هذا الأصل، وبيَّنَّا من ضلالهم وكذبهم في هذا القول ما قد بُسط في موضعه./ ٧/ ٣٣٣

وحقيقة ما يزعمونه في المعقول إنما هو أمور ذهنية كليّة، قائمة في الذهن، لا حقيقة لها في الخارج. وما يثبتونه من المجردات العقليات، بل وواجب الوجود الذي يثبتونه وغير ذلك، يعود إلى هذا. ومن هنا استطال عليهم إخوانهم الفلاسفة الطبيعية والدهرية، فإن أولئك لم ينكروا مثل هذه العقليات، ولكن أنكروا وجود هذه في الخارج، وادّعوا أن كل موجود في الخارج فلا بدَّ أن يمكن إحساسه.

والفريقان جميعا كذبوا بالكتاب وبما أرسل الله به رسله من الإخبار بالغيب إلاَّ من كان منهم من الصابئة الحنفاء الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر ويعملون صالحا، فأولئك هم سعداء في الآخرة.

كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [البقرة:٦٢].

وأمّا الصابئة المشركون، الذين يعبدون الكواكب والأوثان، ونحوهم من الفلاسفة المشركين، فهؤلاء كفار كسائر المشركين.

والفلسفة اليونانية -فلسفة المشائين- عامتها من هذه الفلسفة، فإنَّ اليونان كانوا مشركين يعبدون الكواكب والأوثان، وفي مقالاتهم حق وباطل، كما في مقالات مشركي العرب والهند وغيرهم من أصناف المشركين، وهذا مبسوط في موضعه./ ٧/ ٣٣٤

وأمَّا ما ذكره الخطَّابي من القياس والاعتبار في الأحكام الشرعية، وأنَّ الكتاب والسنة لم يستوفيا بيان جميع ما يحتاج إليه الناس نصاً، فهذا كلام في القياس العملي الشرعي، وهو مبسوط في موضعه.

والناس في هذا بين إفراط وتفريط، كما هم كذلك في القياس العقلي الخبري. فطائفة تزعم أن أكثر الحوادث لا تتناولها النصوص، بل إنما تُعلم بالقياس. وطائفة بآرائهم يزعمون أنَّ القياس كله باطل، حتى يردُّون الاستدلال المسمَّى بتنقيح المناط، ويردون قياس الأَوْلى، وفحوى الخطاب، والعلة المنصوصة، ويرجعون إلى العموم واستصحاب الحال.

وكل من الطائفتين مخطئة غالطة، فإنَّ الطائفة الأولى بخست الكتاب والسنة حقهما، وقصَّرت في معرفتهما وفهمهما، واعتصمت بأنواع من الأقيسة الطردية التي لا تغني من الحق شيئاً، أو بتقليد قول من لا تُعرف حجة قائله.

وكثيراً ما تجد هؤلاء إذا فتشت حجتهم إنما هي مجرد دعوى، بأن يظن أحدهم أن الحكم الثابت في الأصل معلَّق بالوصف المشترك، من غير دليل يدله على ذلك، بل بمجرد اشتباه قام في نفسه،/ أو بمجرد استحسان ورَأيٍ ظن به أن مثل ذلك الحكم ٧/ ٣٣٥ ينبغي تعليقه بذلك الوصف، وأحدهم يبني الباب على مثل هذه القواعد، التي متى حوقق عليها سقط بناؤه، وربما تمسكوا من الآثار الضعيفة بما يعلم أهل المعرفة بالأثر أنَّه من الموضوع المكذوب، فضلاً عن أن يكون من كلام المعصوم. وقد يتمسكون بما يظهر لهم من ألفاظ المعصوم، ولا تكون دالَّةً على ما فهموه.

وأمَّا الطائفة الثانية فتعتصم من استصحاب الحال ونفي الحكم لعدم دليله -في زعم أحدهم- مع ظهور الأدلة الشرعية بما يُبَيِّن به فساد قولها، ويُفرِّق بين المتماثلين تفريقاً لا يَأْتي به عاقل، فضلاً عن نبيٍّ معصوم، وتجمد على ما تراه ظاهر النص مع خطائها في فهم النص ومراد قائله، وتسلب الشريعة حِكَمَها ومحاسنها ومعانيَها، وتضيف إلى الله ورسوله من الحكم المنافي للعدل والإحسان، ما يجب أن ينزَّه عنه الملك العادل، والرجل العاقل.

والناس كلهم متفقون على الاجتهاد والتفقه، الذي يحتاج فيه إلى إدخال القضايا المعيَّنة تحت الأحكام الكلية العامة، التي نطق بها الكتاب والسنة. وهذا هو الذي يُسمَّى تحقيق المناط، كالاجتهاد في تعيين القِبلة عند الاشتباه، والاجتهاد في عَدْل الشخص المعيّن، والنفقة بالمعروف للمرأة المعيَّنة، والمِثل لنوع الصيد أو للصيد المعيّن، والمِثل الواجب في إتلاف المال المعيَّن، وصلة الرحم الواجبة، ودخول أنواع/ من المسكرات ٣٣٦/٧ في اسم الخمر، وأنواع من المعاملات في اسم الربا والميسر، وأمثال ذلك مما فيه إدخال أعيان تحت نوع، وإدخال نوع خاص تحت نوع أعم منه.

فهذا الاجتهاد مما اتفق عليه العلماء، وهو ضروري في كل شريعة، فإنَّ الشارع غاية ما يمكنه بيان الأحكام بالأسماء العامة الكلية، ثمَّ يحتاج إلى معرفة دخول ما هو أخصُّ منها تحتها من الأنواع والأعيان.

وقد احتجَّ من احتج من الأئمة المثبتين للقياس عليه بمثل هذا القياس، وأنَّ القرآن العزيز ورد بمثل هذا في القِبلة، وجزاء الصيد، وعدل الشخص، ونحو ذلك. وهذا لا حجة فيه، فإنَّ مثل هذا لا نزاع فيه، وهو ضروري لا بدَّ منه، ولا يمكن إثبات حكم النوع -أو عين- إلا بمثل هذا.

ونفاة القياس لا يسمُّونه قياساً، وإن سمَّاه المسمِّي قياساً كان نزاعاً لفظيا. والتحقيق أنَّ دخول الأعيان في المعنى العام الذي دل عليه الخطاب، هو من قياس الشمول، وأنَّ تمثيل بعض الأعيان والأنواع ببعض، هو من قياس التمثيل، لكن شمول اللفظ لهذا ولهذا بطريق العموم يغني عن قياس التمثيل. / ٧/ ٣٣٧

ونفاة القياس المعروفون بالسنة[1] لا ينازعون في العموم، وإن سمَّاه المسمِّي قياساً كليا، بل هو عمدتهم وعصمتهم، هو واستصحاب الحال. فهذا نوعٌ. ومن نازع في القياس والعموم جميعا -كما فعل ذلك من فعله من الرافضة- فهؤلاء سدُّوا على أنفسهم طريق معرفة الأحكام، فلهذا يحتجون بما يزعمون أنَّه قول المعصوم، ومن الناس من يظن أنَّ العلة المنصوصة هي المسمَّاة بتحقيق المناط، وهي داخلة فيه. وليس كذلك، فإنَّ هذه فيها نزاع.

وهنا نوع ثان يسمى تحقيق المناط، وهو أن يكون الشارع قد نصَّ على الحكم في عين معينة، وقد عُلم بالنص والإجماع أنَّ الحكم لا يختص بها، بل يتناولها وغيرها، فيحتاج أن ينقح مناط الحكم، أي يميّز الوصف الذي تعلق به ذلك الحكم، بحيث لا يزاد عليه ولا ينقص منه.

وهذا كأمره ﷺ للأعرابي الذي استفتاه لما جامع امرأته في رمضان بالكفارة، ثم لما أتى بالعرق، قال: أطعمه أهلك. وأمْره لمن سأله عن فأرة وقعت في سمن بأن تُلقى وما حولها ويأكل السمن. وأمره لمن سأل عمَّن أحرم بعمرة، وعليه جبة، وهو متضمخ بخلوق، أن ينزع عنه الجبة، ويغسل الخلوق، ويصنع في/ عمرته ما كان صانعاً في ٧/ ٣٣٨

(١) عبارة «المعروفون بالسنة» ساقطة من (س)، ويقصد ابن تيمية بهم الظاهرية مثل ابن حزم. (رشاد).

حجته. وأمره لمن ابتاع صاعاً جيداً من التمر بصاعين من الرديء، أن يبيع الرديء بدراهم ثم يبتاع بها جيداً. ومثل أمره لبريرة لَمَّا عُتقت أن تختار. ومثل رجمه لماعز والغامدية، وقطعه لسارق رداء صفوان والمخزومية وغيرهما، وأمثال ذلك.

فإنَّه من المعلوم لجميع العلماء أن حكم النبي ﷺ ليس مخصوصاً بتلك الأعيان، بل يتناول ما كان مثلها، لكن يحتاجون إلى معرفة مناط المشترك الذي به عَلَّق الشارع الحكم.

وهذا قد يكون ظاهراً، وقد يكون خفياً. فالظاهر: مثل كون سبب الرجم هو زنا المحصن، وسبب القطع هو السرقة، والخفي: مثل كون الكفارة وجبت لخصوص الجماع، أو لعموم الإفطار، وهل وجبت لنوع من الإفطار، أو لجنسه؟ وهل وجب لوقاع في صوم صحيح في رمضان، أو لوقاع في صوم واجب في رمضان؟ سواء كان صحيحاً أو فاسداً؟ كما يجب في الإحرام الواجب، سواء كان صحيحاً أو فاسداً فهذا مما تنازع فيه الفقهاء.

وكذلك لما أجاب عن الفأرة التي وقعت في السمن، فلا ريب أنَّ الحكم ليس مخصوصاً بتلك الفأرة والسمن، ولا بنوع من الفأر ونوع من الأسمان، فلا بدَّ من إثبات حكم عام. وهذا النوع يقر به كثير من منكري القياس، أو أكثرهم وكثير من الفقهاء لا يسميه قياساً، بل يثبتون به الكفارات والحدود، وإن كانوا لا يثبتون ذلك بالقياس، فإنه/ هنا قد عُلم يقيناً أنَّ الحكم ليس مخصوصاً بمورد النص، فلا يجوز نفيه عما سواه بالاتفاق، كما يمكن ذلك في صور القياس المحض المسمَّى بتخريج المناط، فإنَّه لما نهى عن التفاضل في الأصناف الستة لم يعلم أنَّ حكم غيرها حكمها، إلاَّ بدليل يدل على ذلك. ولهذا كان بعض نفاة القياس لما حكموا في مثل هذا بأن الحكم مخصوص بفأرة وقعت في سمن، دون سائر الميتات والنجاسات الواقعة في سائر المائعات، ظهر

٧/ ٣٣٩

خطاؤهم يقيناً، فإنَّ الشارع -صلوات الله عليه- لم يعلّق الحكم في خطابه بفأرة وقعت في سمن، ولكن السائل سأله عن ذلك، والسائل إذا سأل عن حكم عين معينة، أو نوع باسمه، لم يجب أن يكون الحكم معلّقاً مختصاً بما سأل عنه السائل، بل قد يكون ما سأل عنه السائل داخلاً في حكم عام، كما أنه إذا سئل عن عين معينة لم يكن الحكم مخصوصاً بتلك العين، ولا فرق بين أن يسأل عن عين أو نوع، فليس في جوابه ما يقتضي اختصاص الحكم بمورد السؤال، فهذا من أعظم الغلط.

وهنا يظهر تفاضل العلماء بما آتاهم الله من العلم، فمن استخرج المناط الذي دلَّ عليه الكتاب والسنة، دلَّ على فهمه لمراد الرسول ﷺ، مثل أن يقول القائل: الحكم هنا ليس متعلقاً بمجرد المَيْتَة، بل بالخبيث الذي قال الله تعالى فيه: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف:١٥٧] فإنَّ الميتة، وإن/ شاركت الخنزير والدم في التحريم، فقد ٧/ ٣٤٠ شمل الجميع اسم الخبيث، فالتحريم متناول للوصف العام، ليس مخصوصاً بنوع من الأنواع، وكلام الرسول ﷺ ليس فيه دليل على الاختصاص بنوع، لتعلق الحكم بالوصف العام المشترك -وهو الخَبَث- فيكون الخبيث الجامد الواقع في السمن حكمه حكم الفأرة، سواء كان دَماً أو مَيْتة متجسِّدة، ونحو ذلك. ثمَّ ينظر في السمن فيُعلم أنه لا اختصاص في الشرع له بذلك، بل سائر الأدهان كذلك ثم سائر المائعات كذلك، ثم يبقى النظر: هل يفرّق بين الماء وسائر المائعات؟ أو يسوى بينهما؟ وهل يفرَّق بين الجامد والمائع أو يسوى بينهما؟ وهل يفرَّق بين القليل والكثير، أو يسوَّى بينهما؟ هذا من المواضع الخفية التي تنازع فيها العلماء.

والمقصود هنا أنَّ مثل هذا لا يرده إلاَّ جهلة نفاة القياس. وكذلك العلة المنصوصة، وكذلك القياس في معنى الأصل، وقياس الأَوْلى. وأمَّا القياس الذي يُستخرج علة

الأصل فيه بالمناسبة، فهذا محل اجتهاد. ولهذا تنازع الفقهاء القيَّاسون من أصحاب أحمد وغيرهم في ذلك، فمنهم من لا يقول إلاَّ بالعلة المنصوصة، ومنهم من يقول بـالمؤثر،/ ٧/ ٣٤١ وهو ما نص على تأثيره في نظير ذلك الحكم، كالصِّغَرِ فإنَّه قد علم أنَّ الشارع علَّـق بـه ولاية المال، فإذا علَّق به ولاية النكاح كان هذا إثباتاً لعلة هذا الحكم بنظيره المؤثر. وأمَّا إذا لم يكن مؤثرا، فهو الذي يسمُّونه المناسب الغريب، وفيـه قـولان مـشهوران، فإنَّـه استدلال على أن الشرع علَّق الحكم بالوصف لمجرد ما رأيناه في المصلحة.

ومن تدبّر الأدلة الشرعية: منصوصها ومستنبطها، تبين له أنَّ القياس الصحيح هـو التسوية بين المتماثلَيْن، وهو من العدل الذي أمر الله به ورسوله، وأنَّه حـق لا يجـوز أن يكون باطلاً، فإن الرسول ﷺ بُعث بالعدل، فلم يسوِّ بين شيئين في حكم إلاَّ لاستوائهما فيما يقتضي تلك التسوية، ولم يفرِّق بين اثنين في حكم إلا لافتراقهما فـيما يقتـضي ذلـك الفرق، ولا يجوز أن يتناقض قياس صحيح ونـصّ صـحيح، كـما لا يتنـاقض معقـول صريح ومنقول صحيح، بل إذا ظنَّ بعض الناس تعارض النص والقياس، كـان أحـد الأمرين لازماً: إما أنَّ القياس فاسد، وإما أن النص لا دلالة له.

ومع هذا فالكتاب والسنة بيَّنا جميع الأحكام بالأسماء العامة، لكـن يحتـاج إدخـال الأعيان في ذلك إلى فهم دقيق ونظر ثاقب، لإدخال كل معين تحت نوع، وإدخال ذلك النوع تحت نوع آخر بيّنه الرسول ﷺ. / ٧/ ٣٤٢

وحينئذ فكلٌّ من الحوادث شملها خطاب الـشارع، وتناولهـا الاعتبـار الـصحيح. وخطاب الشارع العام الشامل دلّ عليها بطريق العموم الذي يرجع إلى تحقيق المنـاط، وهو في معنى قياس الـشمول البرهـاني. والاعتبـار الـصحيح تناولهـا بطريـق قيـاس التمثيـل، الـذي يتـضمن التـسوية بـين المتماثلـين، والفـرق بـين المختلفـين. والتماثـل

والاختلاف ثابت في نفس الأمر، وقد نصب الله عليه أدلة تدل عليه، وكما أنَّ القياس الشمولي والتمثيلي يرجعان إلى أصل واحد، ولا يجوز تناقضهما إلاَّ مع فسادهما أو فساد أحدهما، فكذلك الخطاب العام والاعتبار الصحيح يرجعان إلى أصل واحد، ولا يجوز تناقضهما إلاَّ لفساد دلالتهما أو دلالة أحدهما.

وهذا تنبيه على مجامع نظر الأولين والآخرين في جميع استدلالهم، ومن تبصّر في ذلك وفهمه وعلم ما فيه من الإحاطة، تبين له أنَّ دلائل الله تعالى لا تتناقض، وأن ما جاء به الرسول ﷺ هو الحق الموافق لصرائح المعقول، وأن ما شرعه للعباد هو العدل الذي به صلاح المعاش والمعاد، وإن فَهِمَ -مع ذلك- مسألة التحسين والتقبيح العقلي، وارتباطها بمسألة المناسبات، ورجوع جنس التحسين والتقبيح إلى حصول المحبوب ودفع المكروه -وهو المعروف والمنكر- كما يرجع جنس الخبر إلى الوجود والعدم، وأنَّ هذا يرجع إلى الحق النافع، وفي مقابلته الباطل الذي لا ينفع، وهذا يرجع إلى الحق/ ٧/ ٣٤٣ الموجود، وفي مقابلته المعدوم -تبين له أيضاً تناسب جميع العلوم الصحيحة، والموجودات المعتدلة، والشرائع الإلهية، وأعطى كل ذي حق حقه: ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ۝٤﴾ [الأحزاب:٤]، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ۝٤٠﴾ [النور:٤٠]. وإذا أحسن الاعتبار، تبين له ما في منطق اليونان وفلسفتهم من الصواب والخطأ في الحد والبرهان، لا سيما في مواد القياس والبرهان، وتبين له كثير من خطأهم في التفريق بين المتماثلين، والتسوية بين المختلفين، مثلما ذكروه في مواد البرهان من قبول بعض القضايا التي سموها يقينية واعتقدوها كلية، وليس الأمر كذلك، وردهم لبعض القضايا التي سموها مشهورات ووهميات، مع كونها قد تكون أقوى من كثير من القضايا التي سموها يقينية، كما قد ذكر في غير هذا الموضع، فهذا لمعة من كلام علماء الكلام وغيرهم في طريقة الأعراض ونحوها. / ٧/ ٣٤٤

فصل

[كلام ابن رشد في «مناهج الأدلة»]

وأما كلام الفلاسفة في هذا الباب، **فقال**: القاضي أبـو الوليـد بـن رشـد الحفيـد في كتابه المعروف بالأصول في العقائد[١]: «**قـد رأيـت أن أفـصح في هـذا الكتـاب عـن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، ونتحـرى في ذلـك كلـه مقصد الشارع ﷺ بحسب الجهد والاستطاعة، فإن النـاس قـد اضـطربوا في هـذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصـناف مختلفـة، كل واحد منهم يرى أنَّه على الشريعة الأولى، وأن من خالفه: إما مبتدع، وإما كافر مستباح الدم والمال، وهذا كله عدول عن مقصد الشارع ﷺ، وسببه ما عرض لهـم من الضلال عن مقصد فهم**[٢] الشريعة.

وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعـة: الطائفـة التـي تـسمى بالأشـعرية، والتي[٣] **تسمى بالمعتزلة، والطائفة التي تـسمى بالباطنيـة، والطائفـة التـي تـسمى بالحشوية. وكل هذه الطوائف قد اعتقـدت في/ الله اعتقـادات مختلفـة، وصرفـت** ٧/ ٣٤٥ **كثيراً من ألفاظ الشرع عـن ظاهرهـا إلى تـأويلات نزَّلوهـا في تلـك الاعتقـادات،**

---

(١) وهو كتاب «مناهج الأدلة في عقائـد الملـة» والكـلام التـالي في (ص١٣٣)، الطبعـة الثانيـة، تحقيـق: د.محمود قاسم، ط.مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة (١٩٦٤). (رشاد).

(٢) مناهج الأدلة: عن فهم مقصد.

(٣) مناهج الأدلة: بالأشعرية، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة، والتي..

وزعم كل منهم أن اعتقاده هو الشريعة الأولى[١] التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو: إما كافر، وإما مبتدع. وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع، ظهر أن جُلّها أقاويل محدثة، وتأويلات مبتدعة.

وأنا أذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع، الذي لا يتم الإيمان إلاَّ به[٢]، وأتحرى في ذلك[٣] مقصد الشارع ﷺ، دون ما جُعل أصلاً في الشرع، وعقيدة من عقائده، من قِبَل التأويل الذي ليس بصحيح، وأبدأ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور في الله تبارك وتعالى، والطرق التي سلك بهم في ذلك، وذلك في الكتاب العزيز.

ونبتدي من ذلك بمعرفة الطريق التي تُفضي إلى وجود الصانع، إذ كانت أول معرفة يجب أن يعلمها المكلف، وقبل ذلك فينبغي أن/ نذكر آراء تلك الفرق ٣٤٦/٧ المشهورة، فنقول[٤]: أمَّا الفرقة التي تُدعى بالحشوية، فإنهم قالوا: إن طريق معرفة وجود الله سبحانه هو السمع لا العقل، أعني أنَّ الإيمان بوجوده الذي كُلِّف الناس التصديق به، يكفي فيه أن يُتلقى من صاحب الشرع ويُؤمن به إيمانا، كما يُتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل للعقل فيه».

---

(١) مناهج الأدلة: وزعموا أنها الشريعة الأولى، وأشار الأستاذ المحقق إلى نسخة أخرى فيها: وزعم كل واحد منهم أن اعتقاده هو الشريعة .. الخ.

(٢) مناهج الأدلة (ص١٣٣-١٣٤): التي لا يتم الإيمان إلا بها.

(٣) مناهج الأدلة: في ذلك كله.

(٤) مناهج الأدلة: المشهورة في ذلك فنقول.

قال[١]: «وهذه الفرقة الظاهر منها[٢] أنها مقصّرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع، مفضية إلى معرفة وجود الله تبارك وتعالى».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: ليس المقصود هنا الكلام على كل ما يقوله هذا الرجل، فإن حصره للمسلمين في هذه الطوائف الأربع تقصير منه، إذ السلف والأئمة وخيار المسلمين ليس منهم واحد من هذه الطوائف، فإنَّ المعتزلة قد عُرفت بدعتهم عند المسلمين، والأشعرية جاءوا بعدهم، وما كان في كلامهم من حق فهو قول السلف والأئمة، وما كان فيه من باطل فهو مما أحدث، كأقوال المعتزلة وغيرهم. / ٣٤٧/٧

وأما الباطنية فهم أبعد عن السلف والأئمة من هؤلاء وهؤلاء.

وأما الذين سمَّاهم بالحشوية، فهذا الذي ذكره عنهم، إن أريد به أنَّ الإيمان بوجود الرب تبارك وتعالى يكفي فيه مجرَّد إخبار من لم يُعلم صدقه بعد، فهذا قول لا يقوله عاقل يعقل ما يقول، فضلاً عن أن يكون هذا قول طائفة لها قول، أو قول سلف الأمة وأئمتها، ولكن غاية ما قد يُقال: إنَّ الجزم بوجود الرب تعالى يكفي في الإيمان بأي طريق من الطرق حصل ذلك.

وقد تنازع الناس في الجزم: هل يمكن أن يكون بغير علم أم لا؟ وهل يحصل الإيمان بدون العلم به أم لا؟ وإذا حصل الإيمان بدون العلم فهل يجب بعد ذلك طلب العلم به أم لا؟

---

(١) بعد الكلام السباق مباشرة (ص١٣٤).

(٢) مناهج الأدلة: الفرقة الضالة الظاهر من أمرها..

وتنازعوا في العلم به: هل يحصل ضرورة وموهبة أم لا يحصل إلاَّ كسباً؟ ونحو ذلك من المسائل التي ليس هذا موضعها.

وكذلك العلم بصدق الرسول ﷺ، أو غيره من المخبرين، له طرق متنوعة ليس هذا موضعها. فغير الرسول ﷺ إذا أخبر بشيء قد يُعلم صدقه بوجوه متنوعة، فالرسول ﷺ أَوْلى أن يُعلم صدقه كذلك. وقد يفرق في التصديق بين شخص وشخص. فهذا وأمثاله مما يقوله من يتكلم في العلم. / ٧/ ٣٤٨

فهؤلاء قد يقولون: العلم بوجود الرب هو فطري ضروري، لا يتوقف على النظر والعلم بصدق الرسول ﷺ، مع ما يقترن برسالته من آيات الصدق التي تحصل أيضاً بالضرورة.

وإذا حصل العلم بالصانع تعالى وبالرسول بعلوم ضرورية، أمكن بعد هذا أن يُعلم تفصيل المعرفة بالله وصفاته وغير ذلك بطريق السماع من الرسول.

ومما يبين هذا أن الذين خاطبهم الرسول ﷺ كان عامتهم مقرِّين بالصانع، وكانت آيات رسالته وأعلام نبوته أظهر عند طالب الحق من أن تخفى على عاقل.

وأيضا فقد يُقال: إنَّ من الناس من يحصل له العلم بحال الرسول ﷺ، وأنَّه عالم صادق فيما يذكره من العلوم الإلهية والمعارف الدينية، ثم يعرف من الرسول ﷺ هذه العلوم كما قد يسلكه أبو حامد، وهذا الرجل، وغير واحد في العلم بالنبوة - فيقولون: نعلم أن هذا نبي، كما نعلم أن هذا طبيب، وأن هذا شاهد عدل، وأنَّ هذا أمين، وسائر الصناعات،/ فإنه إذا عُلم وجود النوع كان العلم بأن هذا الشخص من أهل هذا النوع له ٧/ ٣٤٩ طرق متنوعة. فهذا طريق تُعرف به نبوة النبي قبل العلم بتفصيل العلوم الإلهية والدينية.

وبالجملة فالعلم بنبوة النبي لها طرق كثيرة قد ذُكرت في غير هذا الموضع. فالذين يسلكون في معرفة الله تعالى طريق السماع والخبر المجرد يعرفون صدق النبي أولاً، ثم يعلمون بخبره ما أخبر به.

والعلم بصدق النبي ليس موقوفاً على إثبات المقدمات التي يذكرها كثير من أهل الكلام، كالمعتزلة ومن تبعهم، لما سلكوا في ذلك طريق إثبات حدوث الأجسام، بما ادّعوه من التركيب، وبما اتصفت به من الاختصاص، وبما قام بها من الأعراض والحوادث، وظنوا أنَّه لا طريق إلى العلم بصدق الرسول إلاَّ هذه -أخذوا يشنعون على من لم يسلك هذه الطرق، أو قال ما يناقض مقدماتها. وقد عُرف بطلان طريقهم شرعاً وعقلاً، ولهم ولنحوهم من أهل الكلام الباطل تشنيعات على أهل الجماعة./ ٧/ ٣٥٠

وقد تقدم من كلام أبي سليمان الخطَّابي وغيره في «الغنية عن الكلام وأهله» وبيان طريق المعرفة ما يتعلق بهذا الموضع. ومثل هذا موجود في كلام عامة أئمة المسلمين، فإنهم يذمّون الطريق التي أحدثها أهل الكلام، كالمعتزلة ونحوهم. ولكن هؤلاء الذين ابتدعوها يذمُّون من لم يسلكها من عوام المسلمين وعلمائهم، ويسمونهم حشوية. فإنَّ لفظ الحشوية أول ما عُرف الذم به من كلام المعتزلة ونحوهم، رووا عن عمرو بن عبيد أنه قال: كان عبد الله بن عمر حشويا وهم يسمون العامة الحشو، كما تسميهم الرافضة والفلاسفة الجمهور، ويسمون مذهب الجماعة مذهب الحشو. فلما كان السلف والأئمة يردونهم إلى الشرع، وظنوا هم أنَّ الشرع لا يدل إلاَّ بمجرد خبر الرسول ﷺ، قالوا بطريق الإلزام، فيلزم أن يكون وجود الصانع تعالى يكفي فيه مجرد خبر الرسول بوجوده، وكان هذا من تقصيرهم في معرفة الشرع، فإنَّ الشرع يتضمن بيان الدلائل العقلية التي يُحتاج إليها ويُنتفع بها في هذا الباب.

وقد اعترف بذلك أئمة طوائف الكلام والفلسفة الذين يقولون: لا تعرف إلاَّ بالعقل، بل الذين يقولون بأنَّ وجوب المعرفة والنظر ثابت في العقل، كما سنذكر إن شاء الله تعالى بعض كلامهم في ذلك. فإن/ الكتاب -والرسول- وإن كان يخبر أحياناً ٧/ ٣٥١ بخبر مجرد، كما يأمر أحياناً بأمر مجرد، فهو يذكر مع إخباره عن الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، من الدلالة والبيان والهدى والإرشاد، ما يبين الطرق التي يُعلم بها ثبوت ذلك، وما يهدي القلوب ويدلّ العقول على معرفة ذلك، ويذكر من الآيات والأمثال المضروبة، التي هي مقاييس عقلية وبراهين يقينية، ما لا يمكن أن يذكر أحدٌ من أهل الكلام والفلسفة ما يقاربه، فضلاً عن ذكر ما يماثله أو يفضل عليه.

ومن تدبر ذلك رأى أنَّه لم يذكر أحد -طريقاً عقلياً يُعرف به وجود الصانع، أو شيء من أحواله- من أهل الكلام والفلاسفة، إلا وقد جاء القرآن بما هو خير منه وأكمل وأنفع وأقوى وأقطع، بتقدير صحة ما يذكره هؤلاء.

(فصل)

[تنازع الناس في أصل المعرفة بالله وكيف تحصل]

ومما يبين أصل الكلام في هذا المقام أنَّه قد تنازع الناس في أصل المعرفة بالله: هل تحصل ضرورة في قلب العبد؟ أو لا تحصل إلاَّ بالنظر؟ أو تحصل بهذا تارة وهذا تارة؟

[القائلون بأنها لا تحصل إلا بالنظر]

فذهب كثير من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية، ومن وافقهم من الطوائف، من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة/ وغيرهم، إلى أنَّها لا تحصل إلاَّ بالنظر، ٧/ ٣٥٢ وهؤلاء يقولون في أول واجب على العبد: هل هو النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة

الله أو المعرفة؟ وقد تنازعوا في ذلك على قولين ذكرهما هؤلاء الطوائف من أصحاب أحمد وغيرهم.

والنزاع لفظي، فإنَّ النظر واجبٌ وجوب الوسيلة، من باب ما لا يتم الواجب إلاَّ به، والمعرفة واجبة وجوب المقاصد. فأوَّل واجب وجوب الوسائل هو النظر، وأول واجب وجوب المقاصد هو المعرفة. ومن هؤلاء من يقول: أوَّل واجب هو القصد إلى النظر. وهو أيضاً نزاع لفظي، فإنَّ العمل الاختياري مطلقاً مشروط بالإرادة، وحكي عن أبي هاشم أنه قال: أول الواجبات الشك. وقال: كثير من أهل الكلام والصوفية والشيعة وغيرهم: إنَّ المعرفة يبتديها الله اختراعاً في قلوب العقلاء البالغين من غير سبب يتقدم، وغير نظرٍ وبحث، وأنَّها تقع ضرورة. ويُذكر ذلك عن صالح قبة[1] وفضل الرقاشي[2] وغيرهما/ وعن الجاحظ[3] أنَّه قال: معرفة الله ضرورية، وأنها تقع في طباع نامية عقب النظر والاستدلال، وأنَّ العبد غير مأمور بها. ويُذكر نحو ذلك عن ثمامة بن أشرس. ٧/ ٣٥٣

(١) صالح قبة من أئمة المعتزلة رأس فرقة الصالحية، لم أعثر على ترجمته، وذكر زهدي جار الله في كتابه «المعتزلة» (ص١٤٥)، أنه توفي سنة ٢٤٦هـ، ونقل عن الأشعري في «المقالات» جملة من أقواله، منها قوله بإثبات الجزء الذي لا يتجزأ (انظر المقالات ط.ريتر ٢/ ٣١٧) وله كلام في الرؤى (المقالات ٢/ ٤٣٣، ٤٣٤)، وذكر ابن طاهر في «الفرق بين الفرق» (ص١٢٤) أنه من المرجئة القدرية وجعله القاضي عبد الجبار (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٢٨١، انظر تعليق المحقق) ضمن الطبقة السابعة من المعتزلة. (رشاد).

(٢) أبو عيسى الفضل بن عيسى بن أبان الرقاشي البصري المتوفى نحو سنة ١٤٠هـ، رئيس طائفة من المعتزلة تنسب إليه، وكان واعظاً خطيباً، وقال عنه يحيى بن معين: لا تسأل عن القدري الخبيث. انظر: «فضل الاعتزال» (ص٩٦، ٢٣٧) وذكر ابن عم له اسمه الفضل بن يزيد الرقاشي (ص٩٩).

(٣) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي الشهير بالجاحظ، (١٦٣-٢٥٥هـ وقيل ٢٥٠هـ) من أئمة المعتزلة ورأس فرقة الجاحظية المنسوبة إليه، ومن أئمة الأدباء، مولده ووفاته في البصرة.

وذكروا عن الجهم أنَّه قال: معرفة الله واقعة باختيار الله لا باختيار العبد، لأنَّ العبد لا يفعل شيئا.

وقال جمهور طوائف المسلمين: يمكن أن تقع ضرورة، ويمكن أن تقع بالنظر. بل قال كثير من هؤلاء: إنها تقع بهذا تارة وبهذا تارة، فالذين جوَّزوا وقوعها ضرورة هم عامة أهل السنة وسائر المثبتين للقدر كالأشعري وغيره.

وتنازع نظّارهم: هل ذلك بطريق خرق العادة أو هو معتاد؟ على قولين. ومن هؤلاء القائلين بأنها تحصل تارة بالضرورة وتارة بالنظر أبو حامد والرازي والآمدي وغيرهم.

ولهذا لما أوردوا عليهم في مسألة وجوب النظر: أنَّ المعرفة قد/ تحصل بغير الحس والخبر والنظر بطريق تصفية النفس، وأنها طريق الصوفية، وأنهم جازمون بما هم عليه من العقائد في المعارف الإلهية، بخلاف أصحاب النظر، فإنه قد لا يحصل لهم مثل هذا الجزم. ٧/ ٣٥٤

وإذا كان كذلك فالرياضة إن لم تتعين طريقاً إلى تحصيل معرفة الله، فلا أقل من أن تكون هي من جملة الطرق المفيدة لمعرفة الله تعالى.

[كلام الرازي في «نهاية العقول» عن المعرفة الفطرية]

فقال **الرازي** في كتابه الكبير «**نهاية العقول**» في الجواب[١]: «**العقائد الحاصلة عند التصفية إما أن تكون ضرورية، وإما أن لا تكون**[٢]**، فإن كانت ضرورية**[٣] **فلا**

(١) نهاية العقول: (١/ ٦٤ نسخة رقم ٧٤٨ توحيد)=(١/ ٣٣ نسخة رقم ٥٦٥ علم الكلام طلعت). (رشاد).

(٢) نهاية العقول: أو لا تكون ضرورية.

(٣) ضرورية: ساقطة من نسختي «نهاية العقول».

كلام لنا فيها، فإنَّا قد نسلم أنَّ النظريات يمكن أن تصير ضرورية، وإن لم تكن ضرورية فلا يخلو إما أن تكون تلك العقائد بحالٍ يلزم من زوالها زوال شيء من العلوم الضرورية، (أو لا يلزم، فإن لزم فتلك العلوم إنما حصلت مرتبة على تلك العلوم الضرورية)[١]، ولا معنى للعلم النظري إلاَّ ذلك، وإن لم يلزم فتلك العقائد ليست إلاَّ عقائد تقليدية، فلا عبرة حينئذ بذلك، فإنَّ أمثال تلك العقائد قد توجد لأصحاب الرياضة من المبطلين من اليهود[٢] والنصارى والدهرية». / ٧/ ٣٥٥

[كلام الآمدي في «الأبكار» عنها]

وكذلك قال أبو الحسن الآمدي في كتابه الكبير المسمى «أبكار الأفكار» في مسألة وجوب النظر لما ذكر[٣] حجة من ذكر من جهة المنازع: «إنَّا لا نسلم[٤] أنه لا طريق إلى معرفة الله إلاَّ بالنظر والاستدلال، بل أمكن حصولها بطريق آخر، إما بأن يخلق الله تعالى العلم للمكلف بذلك من غير واسطة، وإمَّا بأن يخبره به من لا يشك في صدقه، كالمؤيد بالمعجزات الصادقة، وإما بطريق السلوك والرياضة وتصفية النفس وتكميل جوهرها، حتى تصير متصلة بالعوالم العلوية، مطلعة[٥] على ما ظهر وبطن، من غير احتياج إلى تعليم وتعلم[٦]».

---

(١) ما بين ( ) ساقط من «نهاية» (نسخة طلعت).

(٢) نهاية: مثل اليهود.

(٣) أبكار الأفكار (١/ ٩٩ نسخة رقم ١٩٥٤) = (ظ ١٤ نسخة رقم ١٦٠٣). (رشاد).

(٤) أبكار: ولكن لا نسلم.

(٥) أبكار: .. العلوية عالمة بها مطلعة ..

(٦) أبكار: .. إلى دليل ولا تعلم ولا تعليم.

وقال في الجواب[1]: «قولهم: لا نسلِّم توقف المعرفة على النظر. قلنا نحن إنما نقول بوجوب النظر في حقٍّ من لم يحصل له العلم بالله/ بغير النظر، (وإلاَّ فمن حصلت له المعرفة بالله بغير النظر)[2] فالنظر في حقه غير واجب». ٣٥٦/٧

وكذلك ذكر هذا غير واحد من أئمة الكلام من أصحاب الأشعري وغيرهم، ذكروا أنَّ المعرفة بالله تعالى قد تحصل ضرورة، وأنهم مع قولهم بوجوب النظر فإنهم يقولون: بإيمان العامة: إما لحصول المعرفة لهم ضرورة، وإما لكونهم حصل لهم من النظر ما يقتضي المعرفة، وإما لصحة الإيمان بدون المعرفة، ونقلوا صحة إيمان العامة عن جميعهم.

[كلام أبي الحسن الطبري الكيًّا عنها]

وممن ذكر ذلك أبو الحسن الطبري المعروف بالكيًّا في كتابه في الكلام، أو بعض نظرائه من أصحاب الأستاذ أبي المعالي، قال: «فإن قيل: إذا قلتم: إنَّ النظر واجب والمعرفة واجبة، فما قولكم في العوام وسائر الناس الذين لا ينظرون ولا يعرفون؟ أهم مؤمنون أم كافرون؟ قلنا: اختلف في هذا علماء الأصول. أمَّا أبو هاشم رأس القدرية فإنه ركب الأبلق العقوق في هذا، وقال: من لا يعرف الله فهو كافر غير مؤمن، وقال: المعرفة واجبة فإذا لم تحصل فضدها النكرة، والنكرة كفر، وقرَّره بأنَّ هؤلاء العامة يقولون: إنهم/ مخيَّرون في المذاهب أم غير مخيَّرين؟ فإن قلتم: إنهم مخيَّرون بين الرفض والاعتزال والقدر، والتجسيم والتشبيه، وغير ذلك من ٣٥٧/٧

(١) في «أبكار» (١/ ١٠٥ نسخة رقم ١٩٦٥) = (ظ١٥ نسخة رقم ١٦٠٣).

(٢) ما بين ( ) ساقط من نسختي «أبكار الأفكار».

المذاهب فهذا خطأ وعناد. وإن قلتم: لا يخيَّرون بل يتبعون بعض المذاهب، فلا يمكن اختيار بعض المذاهب إلاَّ بدليل، وذلك هو العلم والنظر».

قال: «وأما علماؤنا فكلهم مجمعون على أنَّ العامة مؤمنون، وأنهم حشو الجنة، إلاَّ أنهم اختلفوا في ذلك، فقال قائلون: إنهم عالمون بالله تعالى، عارفون بالأدلة، إلا أنَّ عبارتهم غير مفصحة بالألفاظ المصطلح عليها، وإلاَّ فالأدلة في طيّ عقولهم ونشر نفوسهم، وإذا رأى أحدهم خضرة تفوه يقول: سبحان الله! وهذا نظر منه. وقالوا: لا معنى للعلم إلاَّ اعتقاد المعلوم على ما هو عليه، وهذا موجود في حق العامة، ثم إنهم قالوا في العلوم النظرية: ما قولكم فيها؟ أتجيزون وجودها ضرورة أم لا تجيزون؟ وإن لم تجوزوا ذلك فقد أبعدتم، وإن جوَّزتم ذلك فألا قلتم مثله هاهنا؟ ويكون التكليف الوارد في حقهم/ قول: لا إله إلا الله محمد رسول الله، وتكون المعارف ضرورية». ٧/٣٥٨

قال: «وقال قائلون من علمائنا: هم مؤمنون غير عالمين لأنَّ للعلم حقيقة، فإن وُجدت حكمنا بأنهم عالمون، وإلاَّ فلا. والعلم معرفة المعلوم على ما هو به، على وجه لا يمكن الانحلال عنه ولا الانفكاك منه، وإذا طرأت عليه شبهة لا يرتاع لها ولا يتشكك. وهذا العلم بناؤه على طريق يفيد العلم، ولا يوجد هذا في حق العامة، فإنهم وإن اعتقدوا المعلوم على ما هو به، إلاَّ أنهم يعرضه التشكك إذا ذكرت لهم شبهة، إذ لا يقدرون على دفعها بطريق يستند العلم إليه، لأنهم يدفعون الشبه باتّباع الآباء والتعصب الذي نشأوا عليه، وهذا لا يحصل به العلم، وإذا قال: إنَّ العلم حصل بغير اتّباع الآباء والتقليد، فهذا عالم حقيقة، كسادات الصوفية، فإنَّ المعارف في حقهم ضرورة».

قال: «وأما قوله بأن العامة ينظرون. قلنا: لعمري ذاك كله مبادئ النظر، وما وصلوا إلى غاية النظر، وهو وقوف منهم على أحد شطري الشيء، لأنهم يقولون: العالم حادث، ويجوز أن يكون/ حادثا، ويجوز أن يكون قديماً مثلا، فيعتقد حدوثه ٧/ ٣٥٩ ولا ينظر إلى الجانب الآخر. والعالمُ يستعرض المسالك، ويشرحها بالمدارك، ويُنهى النظر إلى الغاية القصوى».

قال: «فإن قيل: كيف يكونون مؤمنين وليسوا بعارفين؟ قلنا: لأنَّ الله تعالى أوجب عليهم هذا القدر، ولم يوجب عليهم العلم. وهذا معلوم بضرورة العقل، مستنداً إلى السمع، فإنَّ الرسول ﷺ كان يكتفي من الأعراب بالتصديق، مع علمنا بقصور علمهم عن معرفة النظر والأدلة، بل يجب عليهم نفي الشك عنهم، فإذا كانوا قد نفوا الشك واللبس عنهم، وعقائدهم مستقرة، فهم مؤمنون. ولا نقول: يجب العلم، بل لو زال الشك عنهم بخبر التواتر ظاهرا، أو قول بعض المشايخ، أو منام هائل في حق الخصوم، ثمَّ سكنت قلوبهم إلى اعتقادهم، صحَّ ذلك. فإن لم يزل عنهم الشك إلاَّ بالعلم، فعند ذلك لا بدَّ منه».

قال: «وفي القرآن حجاج، وإن لم يكن فيه الغلبة والفَلْج، غير أن العامي يكتفي به، كقوله تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ﴾ [ق:١٥] وليس من أنكر الحشر ينكره لأجل العِياء، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ﴾ [النحل:٦٢]، ﴿أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ۝﴾ [النجم:٢١] وليس هذا يدل على نفي الولد قطعاً، فمبادئ النظر كافية لهم. فإن قيل: فإذا لم يجب هذا النظر على كافة الناس، فهل يجب على الآحاد؟ قلنا: أجل، يجب في كلِّ عصر أن يقوم به آحاد الناس، وهو فرض من

٧/ ٣٦٠ **فروض الكفايات، كالجهاد وتعلم القرآن/ وغير ذلك من فروض الكفايات. فأمَّا عامة الناس فلا يتعين عليهم العلم، بل الاعتقاد الصحيح يكفيهم».**

[تعليق ابن تيمية]

قلت: المقصود أنَّ الطائفة الأولى الذين قالوا إنَّ العامة عليهم العلم، قالوا: إنه قد يحصل لهم ضرورة، وقد يحصل بالنظر. والطائفة الثانية الذين اكتفوا بالاعتقاد، اعترفوا بأن من الناس من يحصل له المعرفة ضرورة، كسادات الصوفية. وأما ما[1] ذكره من أن الحِجاج الذي في القرآن يكتفي به العامي، وإن لم يكن فيه الغلبة والفَلْج، فهذا الكلام يقوله مثل هذا الرجل وأمثاله من أهل الكلام الجاهلين بحقائق ما جاء به التنزيل، وما بُعث به الرسول، حتى قد يقول بعضهم: إنَّ الطريقة البرهانية ليست في القرآن، وهؤلاء جهلهم بمعاني الأدلة البرهانية التي دلَّ عليها القرآن، كجهلهم بحقائق ما أخبر به القرآن، بل جهلهم بحقائق ما دلَّ عليه الشرع من الدلائل العقلية والمطالب الخبرية، أعظم من جهلهم بما سلكوه من الطرق البِدْعية التي سموها عقلية.

وقد رأيت في كلام هذا الرجل وأمثاله من ذلك عجائب يخالفون بها صريح المعقول، مع مخالفتهم لصحيح المنقول، ونقص علمهم وإيمانهم بما جاء به الرسول ﷺ، ٧/ ٣٦١ والكلام على هذا مبسوط في غير هذا الموضع. /

وقد بينا في غير هذا الموضع أن الطرق التي جاء بها القرآن هي الطرق البرهانية التي تحصِّل العلم في المطالب الإلهية، مثال ذلك أنه يُستدل بقياس الأَوْلى البرهاني، لا يُستدل بقياس التمثيل والتعديل، وذلك أن الله تعالى ليس مماثلاً لشيء من الموجودات، فلا

---

(١) إضافة من الدكتور صالح المحمود في «موقف ابن تيمية» (٢/ ٧٣١).

يمكن أن يُستعمل في حقه قياس شمولٍ منطقي تستوي أفراده في الحكم، كما لا يُستعمل في حقه قياس تمثيلٍ يستوي فيه الأصل والفرع، فإنَّه سبحانه لا مِثل له، وإنَّما يستعمل في حقه من هذا وهذا قياس الأَوْلى، مثل أن يُقال: كل نقص ينزَّه عنه مخلوق من المخلوقات، فالخالق تعالى أولى بتنزيهه عنه، وكل كمال مطلق ثبت لموجودٍ من الموجودات، فالخالق تعالى أَوْلى بثبوت الكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه، لأنه سبحانه واجب الوجود، فوجوده أكمل من الوجود الممكن من كل وجه، ولأنَّه مبدع الممكنات وخالقها، فكلُّ كمال لها فهو منه وهو معطيه، والذي خلق الكمال وأبدعه وأعطاه أحق بأن يكون له الكمال، كما يقولون: كل كمال في المعلول فهو من العلة.

وكان المشركون يقولون: إنَّ الملائكة بنات الله، كما حكى الله ذلك عنهم بقوله: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا﴾ [الزخرف:١٩]، وهم مع هذا يجعلون البنات نقصاً وعيباً، ويرون الذَّكر كمالاً، فقال لهم: كيف تصفون ربكم بأنقص الوصفين، وأنتم مع هذا لا ترضون هذا لأنفسكم؟ فهذا احتجاج عليهم بطريق/ ٧/ ٣٦٢ الأَوْلى في بطلان قولهم: إن له البنات ولهم البنين، لم يحتج بذلك على نفي الولد مطلقاً كما يقول من يفتري على القرآن.

قال تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِمَا لَا يَعْلَمُونَ نَصِيبًا مِّمَّا رَزَقْنَاهُمْ ۗ تَاللَّهِ لَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَفْتَرُونَ ﴿٥٦﴾﴾ [النحل:٥٦]، ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ ۙ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ ﴿٥٧﴾ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ۚ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَىٰ ۖ لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُم مُّفْرَطُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [النحل:٥٧-٦٢].

فبيَّن سبحانه وتعالى أنهم يفضلون أنفسهم على ربهم، ويجعلون له ما يكرهون، ويقولون بوصفهم الكذب أنَّ لهم الحسنى، وأنهم يجعلون لأنفسهم ما يشتهون، وأن ما جعلوا لله نظيره إذا بُشِّر به أحدهم ظل وجهه مسوداً يتوارى من القوم من سوء ما بُشِّر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب، ألا ساء ما يحكمون. فبيَّن سبحانه أن هذا الحكم حكم سيء.

كما قال تعالى في الآية الأخرى: ﴿أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴿٢٢﴾﴾ [النجم:٢١-٢٢] أي قسمة جائرة. وقال في/ الآية الأخرى: ﴿وَجَعَلُوا۟ لَهُۥ مِنْ عِبَادِهِۦ جُزْءًا ۚ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ أَمِ ٱتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَىٰكُم بِٱلْبَنِينَ ﴿١٦﴾ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَـٰنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿١٧﴾ أَوَمَن يُنَشَّؤُا۟ فِى ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴿١٨﴾ وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَـٰدُ ٱلرَّحْمَـٰنِ إِنَـٰثًا ۚ أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ ۚ سَتُكْتَبُ شَهَـٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ ﴿١٩﴾﴾ [الزخرف:١٥-١٩] فقال تعالى مقيماً للحجة مخاطبا باستفهام الإنكار المبين لبطلان ما أنكره وامتناعه، وأن ذلك مستقر في الفطر: ﴿أَمِ ٱتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَىٰكُم بِٱلْبَنِينَ ﴿١٦﴾﴾ [الزخرف:١٦] فإنه لو قُدِّر على سبيل الفرض أن يتخذ أولاداً، أكان يتخذ مما يخلق بناتٍ ويصفيكم بالبنين؟! أي يجعل البنين صافين لكم لا يشرككم في اتخاذ البنين، بل تكونون أنتم مخصوصون بخير الصنفين، وهو سبحانه مخصوص بالصنف المنقوص؟!

٧/ ٣٦٣

ثمَّ ذكر عنهم ما يبيِّن فرط نقص البنات عندهم فقال: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَـٰنِ مَثَلًا﴾ [الزخرف:١٧] وهن الإناث، كما ذكر ذلك في سورة النحل، أي بالذي جعله مثلاً للرحمن وهن البنات اللاتي جعل للرحمن مثلهن فضربه للرحمن مثلاً أي جعله له مثلاً حيث مثَّل به الملائكة الذين جعلهم بنات الله، فجعلهن يماثلن البنات

اللاتي جعل الرحمن مثلهن، فضرب للرحمن -أي/ جعل له- مثلا، يماثل البنات اللاتي ٧/ ٣٦٤ إذا بُشِّر أحدهم بها ظل وجهه مسوداً وهو كظيم.

ثم بيَّن نقص النساء فقال: ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُا۟ فِى ٱلْحِلْيَةِ﴾ [الزخرف:١٨] وهن النساء تربَّيْنَ في الحلية ﴿وَهُوَ فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ۝١٨﴾ [الزخرف:١٨] وهي المرأة لا تكاد تتكلم بحجة لها إلاَّ كانت عليها، فبيَّن أنهن من نقصهن يكملن بالحلية التي تزينهن في أعْين الرجال، وهي لا تبين في الخصام.

وعدم البيان صفة نقص، فإن الله ميَّز الإنسان بالنطق والبيان، الذي فضَّله به على سائر الحيوان، كما قال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤﴾ [الرحمن:١- ٤] وقال: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ [العلق:٣- ٥].

وأهل المنطق يقولون: الإنسان هو الحيوان الناطق، ولما كان هذا أظهر صفاته قال تعالى: ﴿فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ ۝٢٣﴾ [الذاريات:٢٣]، وقد قال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ۝١٩ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ۝٢٠﴾ [النجم:١٩-٢٠] وهذه هي الأصنام الكبرى التي كانت بمدائن الحجاز، فإنه كانت/ اللات لأهل المدينة، والعُزَّى ٧/ ٣٦٥ لأهل مكة، ومناة الثالثة الأخرى لأهل الطائف.

وهذه كلها مؤنثة، كما قال في الآية الأخرى: ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَٰنًا مَّرِيدًا ۝١١٧﴾ [النساء:١١٧].

وهذه جعلوها شركاء له تُعبد من دونه، وسموها بأسمائه مع التأنيث، كما قيل: إنَّ اللات من الإله، والعزى من العزيز، ومناة من منى يمنى إذا قدَّر، وكانوا يسمّونها الربَّة، وهم سمّوها بهذه الأسماء التي فيها وصفها لها بالإلهية والعزة والتقدير

والربوبية، وهي أسماء سموها هم وآباؤهم ما أنزل الله بها من سلطان، أي من كتاب وحجة، فإنَّ الله تعالى لم يأمر أحداً بأن يعبد أحداً غيره، ولم يجعل لغيره شركاء في إلهيته.

كما قال تعالى: ﴿وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [الزخرف:٤٥]. / ٧/ ٣٦٦

وهو سبحانه دائماً ينزِّه نفسه في كتابه العزيز عن الشريك والولد، كما ذكره في سورة النحل، حيث قال: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِمَا لَا يَعْلَمُونَ نَصِيبًا مِّمَّا رَزَقْنَٰهُمْ﴾ [النحل:٥٦] الآية وما بعدها.

وقال: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ ۖ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا ﴿١١١﴾﴾ [الإسراء:١١١]، وقال تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ﴾ [الفرقان:١-٢]، وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص]، وقال: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ [الأنعام:١٠٠]، وقالت الجن: ﴿وَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا ﴿٣﴾﴾ [الجن:٣].

وإذا أراد أن يحتج سبحانه على نفي الولد مطلقاً لم يذكر هذه الحجة التي لم يَفهم وجهها من لم يعرف ما في القرآن من الحجاج، وظن هو/ وأمثاله من أهل الضلال أن حجاجهم أكمل من حجاج القرآن، وأنهم حقَّقوا أصول الدين أعظم من تحقيق الصحابة والتابعين. ٧/ ٣٦٧

بل يذكر سبحانه الحجة المناسبة للمطلوب كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۖ بَل لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ ﴿١١٦﴾ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَإِذَا

قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾﴾ [البقرة:١١٦-١١٧]، وقال تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلۡجِنَّ وَخَلَقَهُمۡۖ وَخَرَقُواْ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتِۢ بِغَيۡرِ عِلۡمٖۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَمۡ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٞۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴿١٠١﴾﴾ [الأنعام:١٠٠-١٠١].

والكلام على هذه الآيات وما فيها من الأسرار مذكور في غير هذا الموضع، وقد بُيِّن هناك أن هؤلاء الآيات تضمنت إبطال قول المبطلين من المشركين والصابئين وأهل الكتاب، وتضمنت إبطال ما كان يقوله مشركو العرب، وما يقوله النصارى، وما يقوله مشركو الصابئة وفلاسفتهم، الذين يقولون بتولد العقول، أو العقول والنفوس عنه.

ومن أراد الجمع بين كلامهم وبين النبوات سماها ملائكة، ويقول: العقل كالذكر، والنفس كالأنثى. فهؤلاء خرقوا له بنين وبنات بغير علم. / ٣٦٨/٧

ثم بيَّن سبحانه أنَّه مبدع للسماوات والأرض، والإبداع خلق الشيء على غير مثال، بخلاف التولد الذي يقتضي تناسب الأصل والفرع وتجانسهما.

والإبداع خلق الشيء بمشيئة الخالق وقدرته، مع استقلال الخالق به وعدم شريك له، والتولد لا يكون إلاَّ بجزء من المولِّد بدون مشيئته وقدرته، ولا يكون إلاَّ بانضمام أصل آخر إليه.

وقال تعالى: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَمۡ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٞۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴿١٠١﴾﴾ [الأنعام:١٠١] فبيَّن بطلان كون الولد له من غير صاحبة لقوله: ﴿وَلَمۡ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٞۖ﴾ [الأنعام:١٠١] فإنَّ التولد لا يكون إلاَّ من أصلين، وليس في الموجودات ما يكون وحده مولّداً لشيء، بل قد خلق الله تعالى من كل شيء زوجين، وهو سبحانه الفرد الذي لا زوج له.

وقد بسط هذا في غير هذا الموضع، وبُيِّن فساد قول المتفلسفة الذين يقولون: لا يصدر عن الواحد إلاَّ واحد، حتى قالوا: إن الواجب لم يصدر عنه أولاً إلاَّ عقل، ثم ٧/٣٦٩ بتوسط العقل صدر عقل ونفس وفلك. /

وهذا الكلام، وإن كان فساده معلوماً من وجوه كثيرة، كما قد بُسط في موضعه، فالمقصود هنا أنَّه ليس في الموجودات الواحد البسيط الذي يصفونه، وهو المجرد عن جميع صفات الإثبات الذي لا يُوصف إلاَّ بالسلوب والإضافات، بل هذا الواحد لا حقيقة له.

وأيضاً فإنَّه لا يُعرف في الوجود واحدٌ صدر عنه بمجرده شيء، وما يمثِّلون به من أنَّ النار لا يصدر عنها إلاَّ الاحراق والتسخين، والماء لا يصدر عنه إلاَّ التبريد، والشمس يصدر عنها الشعاع، ونحو ذلك كلها حجج عليهم، فإنَّ هذه الآثار لم تصدر عن مجرد هذه الأجسام وطبائعها، بل لا تكون السخونة والإحراق إلا عن شيئين: أحدهما: النار أو الشعاع أو الحركة، فإن هذه الثلاثة من أسباب السخونة. والثاني: محل قابل لذلك، كبدن الحيوان والنبات، ونحو ذلك، وإلاَّ فالسمندل والياقوت وغيرهما لَّما لم تكن فيه قوة القبول لم تحرقه النار.

وكذلك الشعاع لا بدَّ له من محل يقبل الانعكاس عليه، وإلاَّ فإذا لم يكن هناك جسم قابل له لم يحدث الشعاع.

٧/٣٧٠ وهؤلاء الملاحدة يقولون: إن الأول الواجب الوجود، الذي/ يسمّونه العلة، هو ذات بسيطة، ليس له نعت من النعوت، وأنه صدر عنه عقل، هو واحد بسيط أيضا، لأنَّه لا يصدر عن الواحد إلاَّ واحد، ثمَّ صدر عنه عقل ونفس وفلك، وليس هذا نظير ما يمثِّلون به من الآحاد، فإن آثارها كانت بمشاركة من القوابل الموجودة، وهنا كلُّ ما

سوى الأول فهو معلول له، ليس هناك موجود غيره ليشترك هو وذلك الموجود في ذلك، كاشتراك الشمس والمطارح القابلة، واشتراك النار والموارد القابلة.

فقوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾ [الأنعام:١٠١] بيان أنَّ التولد لا يكون إلاَّ بين اثنين، وهو -سبحانه- لا صاحبة له، فكيف يكون له ولد؟

وهذا القدر لما كان مستقراً في فطر الناس، كان عامة ما يسمونه تولّداً ونتاجاً إنما يكون عن أصلين، فالأمور التي تسمى متولدات -كالشبع والري ونحو ذلك- إنما حدثت عن أصلين: فعل العبد، والأسباب الأُخَر المعاونة له.

وكذلك النظَّار يقولون: النتيجة لا تكون إلاَّ عن مقدمتين، ويشبّهون حصول النتيجة عن المقدمتين بحصول النتاج عن الأصلين من/ الحيوان، لأن هذين أصلان في التوليد، وهذين أصلان في التولد. ٧/ ٣٧١

ثم قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام:١٠١] وذلك بيان لأنه إذا كان خالقاً لجميع الأشياء، فكيف يكون فيها ما هو متولد عنه؟ والجمع بين الخلق والتوليد ممتنع، كما يمتنع الجمع بين التولد والتعبد.

كما قال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ﴿٨٨﴾ لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا إِدًّا ﴿٨٩﴾ تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا ﴿٩٠﴾ أَن دَعَوْا۟ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا ﴿٩١﴾ وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴿٩٢﴾ إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾ لَّقَدْ أَحْصَىٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ﴿٩٤﴾﴾ [مريم:٨٨-٩٤]، وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [الأنبياء:٢٦] حتى أنه استدل بهذا طائفة من الفقهاء على أن ولد الإنسان يعتق عليه إذا ملكه، فلا يكون عبده من هذه الآية، لأنه سبحانه بيَّن تنافي التوليد والتعبيد. / ٧/ ٣٧٢

وهذا الحكم معلوم بأدلة أخرى، كما في الصحيح أن النبي ﷺ مرَّ بامرأة مُجِحٍّ[١] على باب فسطاط، فقال: لعل صاحبها يلمّ بها؟ قالوا: أجل. قال: لقد هممت أن ألعنه لعنة تدخل معه قبره، كيف يورثه وهو لا يحل له؟ كيف يستعبده وهو لا يحل له؟[٢]

فبين ﷺ أنَّه إذا وطئ تلك الحبلى وسقى ماءه زرع غيره، فإنَّه بتلك الزيادة التي تحصل منه في الجنين، يصير شريكاً له في التولد، وحينئذ فلا يحُلُّ له أن يستعبده، ولا أن يجعله موروثا عنه، كما يورِّث ماله، فإذا كان هذا بمشاركته في التولد مع أنَّ الولد قد انعقد من ماء غيره، فكيف بالولد الذي انعقد منه؟

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام:١٠١] كما قال: في الآية الأخرى: ﴿لَقَدْ أَحْصَىٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا﴾ [مريم:٩٤]، فإن إحاطة العلم والعدّ بهم فيه بيان أنَّه لا يكون منهم إلاَّ ما يعلمه، لا ينفردون عنه بشيء، كما ينفرد الولد عن والده، والشريك عن شريكه. / ٧/ ٣٧٣

وقوله في الآية الأخرى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة:١١٧]، بيان لكونه سبحانه يخلق الأشياء بكلمته، وأنها منقادة له، فإذا قال لها: كن، كانت. وهذا مناف للتوليد، بل خلق المسيح عليه السلام بكلمة «كن».

وقد عُلم في الشاهد أنَّ من يدبِّر الأشياء بمجرد كلمته ليس كالذي يحتاج إلى أن تُولَّد منه الأشياء، فكيف يوصف بالتولد وهو سبحانه في جميع ما يقضيه إنما يقول له: كن فيكون؟

---

(١) في «القاموس المحيط»: (أجحت المرأة حملت فأقربت وعظم بطنها فهي مجح). (رشاد).

(٢) الحديث عن مسلم (١٤٤١) عن أبي الدرداء.

وأما ما ذكره من قوله تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلۡخَلۡقِ ٱلۡأَوَّلِۚ﴾ [ق:١٥]، وقول ذلك القائل: من أنكر الخلق فلم ينكره لأجل كونه عَييَ بالخلق الأول. فيُقال له: مثل هذا الكلام إذا قاله ملحد طاعن في القرآن، كان فيه من الدلالة على جهله وضلاله ما لا يقدر على وصفه الإنسان.

وذلك أنَّ الله تعالى في كتابه ذكر من دلائل المعاد وبراهينه ما لا يقدر أحد على أن يأتي بقريب منه، وذكر فيه من أصناف الحجج ما ينتفع به عامة الخلق. / ٧/ ٣٧٤

فإنه سبحانه دلّ على إمكان إحياء الموتى وقدرته على ذلك بطريق الوجود والعيان، وبطريق الاعتبار والبرهان، والأول أعظم الطريقين، فلا شيء أدلّ على إمكان الشيء من وجوده. فذكر في كتابه ما أحياه من الموتى في غير موضع.

كما قال تعالى في سورة البقرة: ﴿وَإِذۡ قُلۡتُمۡ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةً فَأَخَذَتۡكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمۡ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾ ثُمَّ بَعَثۡنَٰكُم مِّنۢ بَعۡدِ مَوۡتِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴿٥٦﴾﴾ [البقرة:٥٥-٥٦] فهذه في قصة موت بني إسرائيل الذين سألوه الرؤية.

وقال في قصة البقرة: ﴿فَقُلۡنَا ٱضۡرِبُوهُ بِبَعۡضِهَاۚ كَذَٰلِكَ يُحۡيِ ٱللَّهُ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَيُرِيكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴿٧٣﴾﴾ [البقرة:٧٣].

وقال في الذين خرجوا من ديارهم: ﴿۞أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَهُمۡ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحۡيَٰهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة:٢٤٣]، الآية -وهي قصة معروفة.

وقال تعالى: ﴿أَوۡ كَٱلَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرۡيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحۡيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥۖ قَالَ كَمۡ / لَبِثۡتَۖ قَالَ لَبِثۡتُ يَوۡمًا أَوۡ بَعۡضَ يَوۡمٍۖ قَالَ بَل ٧/ ٣٧٥

لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٥٩﴾﴾ [البقرة:٢٥٩]، فقص هذه القصة التي فيها موت البشر مائة عام، وموت حماره، ومعه طعامه وشرابه، ثمَّ إحياء هذا الميّت وإحياء حماره وبقاء طعامه وشرابه لم يتغير ولم يفسد، وهو في دار الكون والفساد التي لا يبقى فيها في العادة طعام وشراب بدون التغير بعض هذه المدة، وهذا يبين قدرته على إحياء الآدميين والبهائم، وإبقاء الأطعمة والأشربة لأهل الجنة في دار الحيوان بأعظم الدلالات.

وذكر بعد ذلك قول إبراهيم: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾﴾ [البقرة:٢٦٠]، فأمره بخلط الأطيار الأربعة مثلاً مضروباً لاختلاط الأخلاط الأربعة، ثم أحيى الأطيار، وميَّز بين هذا وهذا، وجعلهن يأتين سعياً إجابة / لدعوة الداعي، فكان في ذلك من الدليل ما لا يخفى على ذي تحصيل. ٧/٣٧٦

فهذه خمس قصص في إحياء الآدميين، وقصة في إحياء البهائم، وقصة في إبقاء الطعام والشراب، وقصة في إحياء الطير. وذكر في غير موضع إحياء المسيح ﷺ للموتى، وذكر قصة أصحاب الكهف وبقاءهم ثلاثمائة سنة وتسع سنين نياماً لا يأكلون ولا يشربون وهم أحياء لم يفسدوا.

وقال في القصة: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا﴾ [الكهف:٢١].

فهذه القصص فيها من الإخبار بالموجود ما هو من أعظم الدلائل على القدرة والإمكان لإحياء الله الموتى. وصدق هذه الأخبار يُعلم بما به يعلم صدق الرسول،

ويعلم بأخبار أخرى من غير طريق الرسول، وإخباره بها من أعلام نبوته، كما قد بُسط في موضع آخر. / ٧/ ٣٧٧

وأما الصنف الثاني، وهو طريق إثبات الإمكان والقدرة بالاعتبار والقياس بطريق الأَوْلى، فإنه سبحانه يستدلُّ على ذلك تارة بخلق النبات. ويبين أن قدرته على إحياء الموتى كقدرته على إنبات النبات. وتارة يستدل على ذلك بخلق الحيوان نفسه، وأنَّ قدرته على الإعادة كقدرته على الابتداء وأَوْلى.

وتارة يبين ذلك بقدرته على خلق السماوات والأرض، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّنَ ٱلۡبَعۡثِ فَإِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٖ ثُمَّ مِنۡ عَلَقَةٖ ثُمَّ مِن مُّضۡغَةٖ مُّخَلَّقَةٖ وَغَيۡرِ مُخَلَّقَةٖ لِّنُبَيِّنَ لَكُمۡۚ وَنُقِرُّ فِي ٱلۡأَرۡحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى ثُمَّ نُخۡرِجُكُمۡ طِفۡلٗا ثُمَّ لِتَبۡلُغُوٓاْ أَشُدَّكُمۡۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرۡذَلِ ٱلۡعُمُرِ لِكَيۡلَا يَعۡلَمَ مِنۢ بَعۡدِ عِلۡمٖ شَيۡـٔٗاۚ وَتَرَى ٱلۡأَرۡضَ هَامِدَةٗ فَإِذَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهَا ٱلۡمَآءَ ٱهۡتَزَّتۡ وَرَبَتۡ وَأَنۢبَتَتۡ مِن كُلِّ زَوۡجِۭ بَهِيجٖ ۝٥ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ۝٦ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٞ لَّا رَيۡبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبۡعَثُ مَن فِي ٱلۡقُبُورِ ۝٧﴾ [الحج:٥-٧].

وفي هذا الكلام العزيز من أنواع الاعتبار ما لا يحتمله هذا المكان.

وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشۡرَۢا بَيۡنَ يَدَيۡ رَحۡمَتِهِۦۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابٗا ثِقَالٗا سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ كَذَٰلِكَ نُخۡرِجُ ٱلۡمَوۡتَىٰ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ۝٥٧﴾ [الأعراف:٥٧]،/ فبين أن إخراج النبات بالماء ممَّا يُتذكر به إخراج الموتى من قبورهم. ٧/ ٣٧٨

وقال تعالى: ﴿وَنَزَّلۡنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ مُّبَٰرَكٗا فَأَنۢبَتۡنَا بِهِۦ جَنَّٰتٖ وَحَبَّ ٱلۡحَصِيدِ ۝٩ وَٱلنَّخۡلَ بَاسِقَٰتٖ لَّهَا طَلۡعٞ نَّضِيدٞ ۝١٠ رِّزۡقٗا لِّلۡعِبَادِۖ وَأَحۡيَيۡنَا بِهِۦ بَلۡدَةٗ مَّيۡتٗاۚ كَذَٰلِكَ ٱلۡخُرُوجُ ۝١١﴾ [ق:٩-١١]،

وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَـٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَـٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ ۝٩﴾ [فاطر:٩]، وقال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝٥٨ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَـٰلِقُونَ ۝٥٩ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ۝٦٠ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَـٰلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِى مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٦١ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ۝٦٢﴾ [الواقعة:٥٨-٦٢]، وقال تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَـٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّـٰقُ ٱلْعَلِيمُ ۝٨١﴾ [يس:٨١]، وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَـٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ ۚ بَلَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝٣٣﴾ [الأحقاف:٣٣]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ﴾ [الروم:٢٧]. / ٧/ ٣٧٩

وقد بيّن سبحانه من حجج منكري المعاد، والجواب عنها وتقريره ما يطول هذا الموضع باستقصائه، كما في قوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝٧٩ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ۝٨٠﴾ [يس.:٧٨-٨٠]. إلى آخر الآيات، وهذا باب واسع ليس هذا موضع بسطه.

فأما الآية التي ذكرها القائل المتقدم، وهي قوله: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ ۚ﴾ [ق:١٥]. فإن العرب تقول: عَيَّ وعَيِيَ بأمره إذا لم يهتد لوجهه، ويقول الرجل: عييت بأمري إذا لم يهتد لوجهه، وأعياني هو.

وقال الشاعر:

عَيَّوا بأمْرِهِمُ كما عَيِيَتْ ببيضتِها الحمامةْ[(١)]

---

(١) الشعر لعبيد بن الأبرص كما عند ابن قتيبة في «غريب القرآن» (٢/ ٩)، و«أدب الكاتب» (٥٤)، =

فالعَيِيُّ بالأمر يكون عاجزاً عنه مثل أن لا يدري ما يفعل فيه.

فقال سبحانه باستفهام الإنكار المتضمن نفي ما استفهم عنه، وأنَّ ذلك معلوم عند المخاطب: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلۡخَلۡقِ ٱلۡأَوَّلِۚ﴾ [ق:١٥]، فلم نكن عالمين بما نصنع فيه، ولا قادرين عليه؟ أم خلقناه بعلمنا وقدرتنا، وأتينا فيه من الإحكام والإتقان بما دلّ على ذلك كمال علمنا وحكمتنا وقدرتنا؟

وهذا نظير قوله: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ / وَٱلۡأَرۡضَ وَلَمۡ يَعۡيَ بِخَلۡقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحۡـِۧيَ ٱلۡمَوۡتَىٰۚ بَلَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ٣٣﴾ [الأحقاف:٣٣]. ٧/ ٣٨٠

ومن المستقر في بداءة العقول أنَّ خلق السماوات والأرض أعظم من خلق الآدميين، فإذا كان فيها من الدلالة على علم خالقها وقدرته وحكمته ما بَهَر العقل، أفلا يكون ذلك دالاًّ على أنَّه قادر على إحياء الموتى لا يعيى بذلك كما لم يعيَ بالأول بطريق الأوْلى والأحرى؟

ولعل هذا الجاهل لم يفهم هذه الآية، فظن أنَّ قوله: ﴿وَلَمۡ يَعۡيَ بِخَلۡقِهِنَّ﴾ [الأحقاف:٣٣] هو من الإعياء: الذي هو النصب واللغوب، وأنَّ المعنى إذا كنا ما تعبنا في الخلق الأول، فكيف نتعب في الثاني؟ فإن كان هذا هو الذي فهمه من الآية، كما يفهم ذلك جهَّال العامة الذين لا يعرفون لغة العرب ولا تفسير القرآن، ولا يفرِّقون بين عَيِيَ وأعيا، فقد أوتي من جهة جهله بالعقل والسمع.

وهؤلاء المبتدعون يجهلون حقائق ما جاء به الرسول، ويعرضون عنه، ثم يحكمون بموجب جهلهم أن ليس في ذلك من البراهين من/ جنس ما في كلامهم، ولو أوتوا العقل والفهم لما جاء به الرسول ﷺ، لتبينوا أنه الجامع لكل خير. ٧/ ٣٨١

=وكذا ابن منظور في «لسان العرب» (١٥/ ١١١).

وأما فساد طرقهم المخالفة للنصوص، فهو بيِّنٌ لكل ذكي فاضل منهم ومن غيرهم. ويكفيك أن عمدتهم في أصول الدين إمَّا دليل الأعراض، وقد عُلم ما فيه من الاعتراض، وإمَّا دليل الوجوب المستلزم للواجب.

وقد بينَّا في غير هذا الوضع أنَّ تلك الطريقة لا تدلُّ على وجود واجبٍ، فإن ذلك إنَّما يدل إذا ثبت وجود الممكن الذي يستلزم الواجب. والممكن عندهم هو متناول القديم والحادث، فجعلوا القديم الأزلي داخلاً في مسمَّى الممكن، وخالفوا بذلك قول سائر العقلاء من سلفهم وغيرهم، مع تناقضهم في ذلك.

وبهذا التقدير لا يمكنهم أن يقيموا دليلاً على أنَّ الممكن بهذا الاعتبار يحتاج إلى فاعل. وقد أوردوا على هذه الطريقة من الاعتراضات ما أوردوه، ولم يمكنهم أن يجيبوا عنه بجواب صحيح، كما قد بسط في موضعه. ثم غايته إثبات وجودٍ واجب لا يتميز عن المخلوقات، ولهذا صار كثير منهم إلى أن الوجود الواجب لا يتميز عن المخلوقات. ولهذا صار كثير منهم إلى أنَّ الوجود الواجب هو وجود المخلوقات، فكثير/ من نظَّارهم يطعن في دليل إثبات واجب الوجود، وكثير من محققيهم وعارفيهم يقول: إنَّ الوجود الواجب هو وجود المخلوقات. ٧/ ٣٨٢

ومآل القولين واحد، وهو قول فرعون الذي أنكر رب العالمين، فإنَّ فرعون وغيره لم ينكروا وجود هذا العالم المشهود، فمن جعله هو الوجود الواجب، أو كان قوله لا يدلُّ إلاَّ على ذلك، كان منكراً للصانع. ثم إذا كان هذا هو الوجود الواجب، كان ما يلزمهم على ذلك من المحالات أضعاف ما فروا منه، كما بيّنا ذلك في غير هذا الموضع.

فمن جعله وجود كل موجود، كان فيه الشهادة على نفس الوجود المحدث الكائن بعد أن لم يكن بأنه واجب، ومن جعله وجود الفَلَك كان فيه من افتقار واجب الوجود

إلى غيره، ومن حدوث الحوادث بلا سبب فاعل، ومن غير ذلك ما يناقض أصولهم وأصول غيرهم المتفق على صحتها، ويوقعهم في شر مما منه فروا.

والمقصود هنا أنه سبحانه لما قال: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ﴾ [ق:١٥] لم يرد الإعياء الذي هو التعب، وإنما أراد العَيَّ، كما تقول العرب: عَيِيَ بأمره إذا لم يهتد لوجهه. وحينئذ فيكون في الآية من الدلالة على علم الخالق وحكمته ما يبين أنَّه خلقه بمشيئته وقدرته وحكمته وعلمه. ومن كان خالقاً لهذا العالم بمشيئته وقدرته وحكمته وعلمه، كان بأن يقدر على إحياء الموتى أَوْلى وأحرى. / ٧/ ٣٨٣

والملاحدة المنكرون للمعاد تعود شبههم كلها إلى ما ينفي علم الرب تعالى أو قدرته أو مشيئته أو حكمته. ونفي العي يثبت هذه الصفات، فتنتفي أصول شبههم. فالفلاسفة الإلهيون الذين هم أشهر هذه الطوائف بالحكمة والنظر والعلم -رهط الفارابي وابن سينا وأمثالهما- عمدتهم في إنكار المعاد هو اعتقادهم قدم العالم، وأنَّ الفاعل علة تامة موجبة بالذات، لا يختلف فعلها، فلا يجوز أن يتغير العالم لأجل ذلك.

وهؤلاء في كلامهم من نفى قدرته وعلمه ومشيئته ما هو مبسوط في غير هذا الموضع. ومن أيسر ذلك أنهم في الحقيقة ينكرون أن يكون خالقاً للمحدثات.

وإذا كان قد عُرف بضرورة العقل أنَّ المحدثات، وما فيها من التخصيص والإتقان والحكمة، دلّ على الخالق العليم القدير الحكيم، عُلم فساد قول هؤلاء، فإنَّ قولهم يستلزم أن تكون المحدثات كلها حدثت بلا محدث، لأنَّ العلة القديمة التامة التي جعلوها الأول لا يتأخر عنها شيء من معلولاتها، فلا يكون شيء من الحوادث معلولاً لها، فلا يكون مفعولاً لها، ولا يجوز أن تكون الحوادث معلولة لعلة أخرى تامة موجبة بذاتها، لأنَّ القول في تلك/ العلة كالقول في هذه، ولا يجوز أن يكون صدرت عن ممكن ٧/ ٣٨٤ لا علة له، لأنَّ الممكن لا يكون موجوداً بنفسه، بل لا بدَّ له من موجد -سمِّيَ علة أو لم

يسم- ولا يجوز أن يكون صدرت عن ممكن بنفسه، لأن كون ذلك الممكن محدثاً لها أمر ممكن محدث، فلا بدَّ له من محدِث، فإذا استحال على أصولهم صدور الحوادث عن العلة التامة الواجبة بواسطة أو غير واسطة، فقد تعذر صدورها عن ممكن لا موجب له، وعن موجب لا يستند فعله إلى الواجب بنفسه، لزم على قولهم أن لا يكون لها فاعل.

ووجه الحصر أن يُقال: محدِث الحوادث: إما أن يكون هو الواجب بنفسه، بوسط أو بغير وسط، أو غير الواجب بنفسه. وما ليس بواجب بنفسه فهو الممكن. والممكن إما أن يكون له موجد، وإما أن لا يكون. والثاني ممتنع. والأول نفس إحداثه للمحدثات أمر حادث ممكن، فلا بدَّ له من موجد.

فتبين أن المحدَثات لا بدَّ لها من محدث، يكون واجباً بنفسه، ولا يكون علة تامة مستلزمة لمعلولها، وهذا يبطل أصل قولهم.

وهذا قول حذَّاقهم -كابن سينا وأمثاله- الذين يقولون: إنَّه صدر عن موجب بالذات. ويُحكى هذا القول عن برقلس. وأما أرسطو وأتباعه فعندهم الأول لا يوجب شيئاً ولا يفعل شيئاً، بل/ الفلك يتحرك للتشبه به -وهذا أفسد من ذاك من طرق متعددة وليس هذا موضع بسط ذلك. ٧/ ٣٨٥

وإنما المقصود هنا التنبيه على أن قوله تعالى: ﴿بِخَلْقِهِنَّ يَعْىَ وَلَمْ﴾ [الأحقاف:٣٣] فيه تنبيه على ثبوت الأمور التي توجب وصف خالق السماوات والأرض بصفات الكمال وبإحداث الأفعال، وذلك هو الذي يستلزم قدرته على إحياء الموتى، وبسط ذلك يطول.

ومما يبين خذلان الله لأهل البدع، المخالفين للكتاب والسنة، أنَّ هذين الأصلين: أمر الولادة، وأمر المعاد، هما من أعظم أصول أهل الضلال كالدهرية من الفلاسفة وغيرهم، الذين يقولون: إنَّ العقول تولدت عن الله، وينكرون إحياء الله الموتى.

وفي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: يقول الله تعالى: شتمني ابن آدم وما ينبغي له ذلك، وكذّبني ابن آدم وما ينبغي له ذلك. فأمّا شتمه إياي فقوله: إني اتخذت ولدا، وأنا الأحد الصمد، الذي لم ألد ولم أولد ولم يكن لي كفوا أحد. وأما تكذيبه إياي فقوله: لن يعيدني كما بدأني، وليس أول الخلق بأهون عليّ من إعادته. وهذا في الصحيح من غير وجه عن النبي ﷺ، من حديث أبي هريرة[1]، وابن عباس[2]. / ٣٨٦/٧

وهؤلاء الملاحدة شتموه بما ذكروه من تولّد الموجودات عنه، وكذّبوه بقولهم: لن يعيدنا كما بدأنا، وضاهوا في ذلك أشباههم من ملاحدة العرب.

قال تعالى: ﴿وَيَقُولُ ٱلْإِنسَٰنُ أَءِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا ﴿٦٦﴾ أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا ﴿٦٧﴾﴾ إلى قوله: ﴿أَفَرَءَيْتَ ٱلَّذِى كَفَرَ بِـَٔايَٰتِنَا وَقَالَ لَأُوتَيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا ﴿٧٧﴾ أَطَّلَعَ ٱلْغَيْبَ أَمِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا ﴿٧٨﴾ كَلَّا ۚ سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُۥ مِنَ ٱلْعَذَابِ مَدًّا ﴿٧٩﴾ وَنَرِثُهُۥ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا ﴿٨٠﴾﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ﴿٨٨﴾ لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا إِدًّا ﴿٨٩﴾ تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا ﴿٩٠﴾ أَن دَعَوْا۟ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا ﴿٩١﴾ وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴿٩٢﴾ إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾ لَّقَدْ أَحْصَىٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ﴿٩٤﴾ وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا ﴿٩٥﴾﴾ [مريم:٦٦-٩٥].

فذكر سبحانه في هذا الكلام الرد على من أنكر المعاد، وعلى من قال: إنه اتخذ ولدا، كما جمع النبي ﷺ بينهما في الحديث. / ٣٨٧/٧

وهذا المبتدع ذكر في دلالة القرآن على هذا وعلى هذا ما تقدم التنبيه على فرط ضلال قائله عن حقائق ما أنزل الله على رسوله.

---

(١) رواه البخاري (٣٠٢١، ٤٦٩٠، ٤٦٩١). (٢) رواه البخاري أيضاً (٤٢١٢).

ولهذا لما كانت طريقة القرآن فيما يثبته للرب تعالى وينفيه عنه مبنية على برهان الأَوْلى، لا على البرهان الذي تستوي أفراده، أو يماثل فرعه أصله.

قال تعالى: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ ۚ﴾ [النحل:٦٠] بعد قوله: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾﴾ [النحل:٥٨].

وقال تعالى في الآية الأخرى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَٰنِ﴾ [الزخرف:١٧] أي بما ضربوه للرحمن مثلا، والمثل الذي ضربوه له هو البنات، وهو عندهم مثل سَوْءٍ مذموم معيب. فقال تعالى: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ ۖ﴾ [النحل:٦٠]، ومن قال: إنه وَلَد الملائكة، أو قال: إنه وَلَدَ العقول أو النفوس، فإنه لا يؤمن بالآخرة، فله مثل السَّوْء.

والله تعالى له المثل الأعلى، فلا يُضرب له المثل المساوي، إذ لا كُفوَ له ولا ند، فضلاً عن أن يُضرب له المثل الناقص، ولا يكتفى في حقه بالمثل العالي، بل له المثل الأعلى، إذ هو الأعلى سبحانه، والعلم به أعلى العلوم، وذكره أعلى الأذكار، وحبه أعلى الحب./ ٧/٣٨٨

والذي يبتغي وجه ربه الأعلى هو أعلى إذ هو الأتقى الذي هو أكرم الخلق على الله، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ﴾ [الحجرات:١٣] وقال تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى ﴿١٧﴾ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾ وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰ ﴿١٩﴾ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ ﴿٢٠﴾﴾ [الليل:١٧-٢٠].

ونظير ما ذكره سبحانه في الأولاد، ما ذكره في الشركاء في قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ ۚ﴾ [الروم:٢٨] يقول تعالى: إذا كان الواحد منكم ليس له من مماليكه شريك في ما رزقه الله، بحيث يخاف ذلك المملوك، كما يخاف السادة بعضهم

بعضاً، فكيف تجعلون لي شريكا هو مملوكي، وتجعلونه شريكاً فيما يختص بي من العبادة والمخافة والرجاء حتى تخافوه كما تخافوني؟

ومن المعلوم أن مِلْك الناس بعضهم بعضاً ملك ناقص، فإنَّ السيد لا يملك من عبده إلاَّ بعض منافعه، لا يملك عينه، وهو شبيه بملك الرجل بعض منافع امرأته، وملك المستأجر بعض منافع أجيره. ولهذا/ يشبَّه النكاح بملك اليمين، كما قال عمر ﷺ: النكاح رق، فلينظر أحدكم عند من يرق كريمته[1]. ٧/ ٣٨٩

وقال زيد بن ثابت: الزوج سيد في كتاب الله[2]، وقرأ قوله تعالى: ﴿وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا ٱلْبَابِۚ﴾ [يوسف:٢٥] فإذا كان هذا الملك الناقص لا يكون المملوك فيه شريكاً للمالك، فكيف بالملك الحق التام لكلِّ شيء؟ ملك المالك للأعيان والصفات، والمنافع والأفعال، الذي لا يخرج عن ملكه شيء بوجه من الوجوه، ولا لغيره ملك مفرد، ولا شريك في ملك ولا معاونة له بوجه من الوجوه، كيف يسوغ في مثل هذا، أن يجعل مملوكه شريكه بوجه من الوجوه؟

والشرك نوعان: أحدهما: شرك في الربوبية، والثاني شرك في الإلهية. فأمَّا الأول فهو إثبات فاعل مستقل غير الله، كمن يجعل الحيوان مستقلاً بإحداث فعله، ويجعل الكواكب، أو الأجسام الطبيعية، أو العقول، أو النفوس، أو الملائكة، أو غير ذلك مستقلاً بشيء من الإحداث، فهؤلاء حقيقة قولهم تعطيل الحوادث عن الفاعل، فإن كل ما يذكرونه من فعل هذه الفاعلات أمر حادث يفتقر إلى محدث يتم به إحداثه، وأمر

---

(١) ذكره شيخ الإسلام مراراً عن عمر بن الخطاب ﷺ ولم أجده إلا عن أسماء بنت أبي بكر الصديق ﷺ رواه سعيد بن منصور (٥٩١)، وابن أبي الدنيا في «العيال» (١١٨)، والبيهقي في «سننه» (٧/ ٨٢).

(٢) الطبري (١٣/ ١٠٢)ط.التركي.

٧/ ٣٩٠ ممكن لا بدَّ له من واجب يتم به/ وجوده، وكل ما سوى الخالق القديم الواجب الوجود بنفسه مفتقر إلى غيره، فلا يتم به حدوث حادث، ولا وجود ممكن.

وجمهور العرب لم يكن شركها من هذا الوجه، بل كانت مقرَّة بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، وإنما كان من النوع الثاني، فإثبات التوحيد في النوع الثاني يتضمن الأول من غير عكس.

والثاني الشرك في الإلهية، وضده هو التوحيد في الإلهية، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، فإن المشركين المقرِّين بأنَّه رب كل شيء، كانوا يتخذون آلهة يستجلبون بعبادتها المنافع، ويستدفعون بها المضار، ويتخذونها وسائل تقربهم إليه، وشفعاء يستشفعون بها إليه.

وهؤلاء خلق من خلقه، لا يملكون لأحد نفعاً ولا ضرًّا إلا بإذنه، فكل ما يُطلب منهم لا يكون إلاَّ بإذنه، وهو سبحانه لم يأمر بعبادة غيره، ولم يجعل هؤلاء شفعاء ووسائل.

بل قد قال تعالى: ﴿وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [الزخرف:٤٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء:٢٥]، وقال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا ٧/ ٣٩١ لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى/ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٨﴾﴾ [يونس:١٨].

وهذا المعنى كثير في القرآن: يبيِّن سبحانه أنه لم يشرع عبادة غيره، ولا أَذِنَ في ذلك، بل يبين أنه لو كان فيهما آلهة إلاَّ الله لفسدتا، فإنه كما يمتنع أن يكون غيره ربًّا فاعلا، يمتنع أن يكون إلهاً معبودا.

وإذا كان جعل المملوك شريكاً في الملك الناقص - بحيث يرغَب إليه كما يرغَب إلى المالك، ويُرْهَب منه كما يُرْهَب من المالك - ممتنعاً يوجب الفساد، فجَعْل المملوك المخلوق شريكاً لمالكه الخالق أَوْلى بالامتناع ولزوم الفساد.

وذلك أنَّ الذي يخافه إنما يخاف أن يضره، فإذا كان يعلم أنَّه لا يضره إلا بإذن الله سبحانه، كان الله تعالى هو الذي يجب أن يُخاف. وكذلك الذي يرجوه، إذا كان إنما يرجو نفعه، وهو لا ينفعه إلا بإذن الله، كان الله هو الذي يجب أن يُرجى، إذ لا ينفع ولا يضر إلا بإذن الله، بخلاف مملوك البشر، فإنه -وإن كان لا يتصرف في المال إلا بإذن سيده، ولا يمنع من أَذِنَ له/ سيده -فقد يمكنه معصية سيده، وإذا كان في معصيته نوع من الفساد. ٧/ ٣٩٢

والخالق تعالى لا يمكن أحداً أن يفعل شيئاً إلاَّ بمشيئته وقدرته، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وفي معصية أمره الفساد الذي لا صلاح معه، فالمخلوق أعجز عن أن ينفع أو يضرّ بدون إذنه، من عجز المملوك عن النفع والضر بدون إذن سيده، ومعصية المخلوق لأمره، الذي أرسل به رسله، أعظم فساداً من معصية المملوك لأمر سيده.

قال تعالى في قصة الخليل ﷺ ومناظرته لقومه: ﴿وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّى فِى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِۚ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔاۗ وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًاۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٨٠﴾ وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًاۚ فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾﴾ [الأنعام:٨٠-٨١]،/ قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [الأنعام:٨٢]، وقال تعالى: ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَاۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢﴾﴾ [فاطر:٢]. ٧/ ٣٩٣

ولما كان الطريق إلى الحق هو السمع والعقل، وهما متلازمان، كان من سلك الطريق العقلي دلّه على الطريق السمعي، وهو صدق الرسول، ومن سلك الطريق السمعي بيَّن له الأدلة العقلية، كما بيَّن ذلك القرآن، وكان الشقي المعذَّب من لم يسلك لا هذا ولا هذا.

كما قال أهل النار: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك:١٠]، وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج:٤٦].

ولهذا نفى سبحانه عن الشرك الطريق السمعي والعقلي، ونفى شرك الإلهية والربوبية في مثل قوله: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ / ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الأحقاف:٤]، فطالبهم أولا بالطريق العقلي، وثانيا بالطريق السمعي. ٣٩٤/٧

ونظيره قوله: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا فَهُمْ عَلَى بَيِّنَتٍ مِّنْهُ بَلْ إِن يَعِدُ الظَّالِمُونَ بَعْضُهُم بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا﴾ [فاطر:٤٠] وهذا باب واسع قد بُسط الكلام فيه في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا التنبيه اللطيف على بعض ما في القرآن من تقرير المعاد ونفي الولد والشريك، إذ كان هذا فصلاً معترضاً في هذا المقام.

فقد تبين أنَّ جمهور النظَّار من جميع الطوائف يجِّوزون أن تحصل المعرفة بالصانع بطريق الضرورة، كما هو قول الكُلاَّبية والأشعرية، وهو مقتضى قول الكرَّامية والضِّرارية والنجَّارية والجهمية وغيرهم، وهو قول طوائف أهل السنة، من أهل الحديث والفقهاء وغيرهم، كما ذكر ذلك من ذكره من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم.

وإنما ينازع في ذلك من ينازع من القدرية كالمعتزلة ونحوهم، مع أنهم متنازعون في ذلك، بل كثير من أهل الكلام، بل/ وجمهور العلماء، يقولون: إن الإقرار بالصانع ٧/ ٣٩٥ حاصل لعامة الخلق بطريق الضرورة.

الفهرس الموضوعي

الموضوع الصفحة

(فصل) ٥

[تابع كلام ابن سينا في «الإشارات» عن مقامات العارفين] ٥

[تعليق ابن تيمية] ٦

(فصل) ١١

[تابع كلام ابن سينا في مقامات العارفين وتعليق ابن تيمية عليه] ١١

[عود إلى مناقشة كلام ابن سينا عن الوهم] ١٩

[الرد على قول الرازي: لو كان العلو بديهيا لامتنع اتفاق الجمع العظيم على إنكاره وهم من سوى الحنابلة والكرامية] ٤٠

[من وجوه] ٤٠

[كلام عبد العزيز الكناني في «الرد على الزنادقة والجهمية» في مسألة الاستواء والعلو] ٤٢

[كلام ابن كلاب في مسألة العلو] ٤٦

[تعليق ابن تيمية] ٤٨

[قول القائل: أنا لا أصفه بالوصفين المتقابلين لأن القابل لذلك لا يكون إلا جسماً] ٥٢

[الرد عليه من وجوه] ٥٣

[كلام الإمام أحمد في «الرد على الجهمية والزنادقة» في إثبات علو الله واستوائه] ٦٠

[تعليق ابن تيمية] ٦٦

[كلام آخر للإمام أحمد عن المعية] ٦٨

[تعليق ابن تيمية] ٧٠

[كلام الرازي في «الأربعين في الرد على الحلولية] ٧١

[تعليق ابن تيمية] ٧٣
[كلام ابن عربي في «فصوص الحكم» عن علاقة الواجب بالممكن] ٨٢
[كلام الأبهري وتعليق ابن تيمية عليه] ١٠٠
(فصل) ١٠٤
[كلام ابن كلاب في كتاب «الصفات» عن العلو وتعليق ابن تيمية عليه] ١٠٦
[كلام الأشعري في «الإبانة» عن الاستواء وتعليق ابن تيمية] ١١٠
[كلام الباقلاني في «التمهيد» في إثبات العلو والاستواء] ١١٨
[كلام القاضي أبي يعلى في «إبطال التأويل» في إثبات العلو والاستواء] ١٢٠
[تعليق ابن تيمية] ١٢٠
[كلام ابن رشد في «مناهج الأدلة» عن العلو والجهة] ١٢٤
[كلام ابن رشد في مسألة رؤية الله تعالى] ١٣٨
[تعليق ابن تيمية على كلام ابن رشد في «مناهج الأدلة»] ١٤٨
(فصل) ١٥٨
[مذهب السلف والأئمة في العلو والمباينة] ١٥٨
[كلام أبي نصر السجزي في كتاب «الإبانة»] ١٥٨
[كلام أبي عمر الطلمنكي في «الوصول إلى معرفة الأصول»] ١٥٨
[كلام نصر المقدسي في «الحجة على تارك المحجة»] ١٥٩
[كلام أبي نعيم الأصبهاني في «عقيدته»] ١٦٠
[كلام أبي أحمد الكرجي في «عقيدته»] ١٦٠
[كلام ابن عبد البر في كتاب «التمهيد»] ١٦٢
[كلام معمر بن أحمد الأصبهاني في وصيته] ١٦٣
[كلام ابن أبي حاتم] ١٦٤

[كلام أبي محمد المقدسي].. ١٦٤
[كلام أبي عبد الله القرطبي في شرح معنى الاستواء] ١٦٥
[كلام أبي بكر النقاش] ١٦٧
[كلام أبي بكر الخلال في كتاب «السنة»].. ١٦٧
[كلام عبد الله بن أحمد وابن أبي حاتم] ١٦٨
[كلام أبي بكر البيهقي في «الأسماء والصفات»].. ١٦٩
[كلام أبي حنيفة في كتاب «الفقه الأكبر»] ١٧٠
[كلام عبد الله بن المبارك الذي رواه عنه البخاري].. ١٧١
[كلام ابن خزيمة].. ١٧١
[كلام ربيعة بن أبي عبد الرحمن].. ١٧١
[كلام مالك بن أنس] ١٧٢
[كلام آخر لبعض الأئمة] ١٧٢
[الوجه الثاني من وجوه الرد على الوجه الأول من كلام الرازي].. ١٧٤
(فصل).. ١٧٨
[الوجه الثاني من كلام الرازي في «الأربعين»] ١٧٨
[فجوابه من وجوه:].. ١٧٩
(فصل).. ١٨٢
[الوجه الثالث من كلام الرازي في «الأربعين»] ١٨٢
[كلام ابن سينا في «الإشارات»].. ١٨٢
[الرد عليه من وجوه].. ١٨٣
[الرد على الوجه الرابع من كلام الرازي من وجوه] ١٨٦
[فجوابه من وجوه:].. ١٨٦

[الرد على الوجه الخامس من كلام الرازي من وجوه] ١٨٧
[فجوابه من وجوه:] ١٨٨
[الرد على الوجه السادس من كلام الرازي من وجوه] ١٩٠
[فجوابه من وجوه] ١٩٠
(فصل) ١٩١
[تابع كلام الرازي في «الأربعين»] ١٩١
[الرد عليه] ١٩٢
[وجوه للرازي في «الأربعين»] ١٩٣
[الرد عليه من وجوه] ١٩٣
[جواب الرازي في «نهاية العقول» على حجة التركيب في مسألة الصفات] ١٩٨
[الوجه الثاني من وجوه الرازي في «الأربعين»] ٢٠٢
[الرد عليه من وجوه] ٢٠٣
[الوجه الثالث وجوه الرازي في «لباب الأربعين»] ٢١٠
[الرد عليه من وجوه] ٢١٠
[الوجه الرابع من وجوه الرازي في «لباب الأربعين»] ٢١٣
[الرد عليه من وجوه] ٢١٤
[الوجه الخامس من وجوه الرازي في «الباب الأربعين»] ٢١٩
[الرد عليه من وجوه] ٢٢٠
[الوجه السادس من وجوه الرازي في «لباب الأربعين»] ٢٢٦
[الرد عليه من وجوه] ٢٢٦
[بقية كلام الرازي في «لباب الأربعين»] ٢٣٧
[الرد على كلام الرازي] ٢٣٨

[كلام الرازي عن الجهة في «لباب الأربعين»] ٢٤٠
[بقية كلام الرازي في «لباب الأربعين» عن الجهة] ٢٤٧
[الرد على الرازي وبيان تقرير العلو بالأدلة العقلية من طرق] ٢٤٨
[تابع لكلام الرازي في «لباب الأربعين»] ٢٥٣
[الرد عليه من وجوه] ٢٥٤
[كلام آخر للرازي في «لباب الأربعين»] ٢٥٧
[الرد عليه من وجوه] ٢٥٧
[تابع كلام الرازي في «لباب الأربعين» عن الجهة والعلو] ٢٦٢
[تابع كلام الرازي في «لباب الأربعين» عن الجهة والعلو] ٢٦٦
[رسالة البيهقي في فضائل الأشعري] ٣٢٤
[كلام الأشعري في «الإبانة»] ٣٢٨
[تعليق ابن تيمية] ٣٣٠
[اعتراض يذكره نفاة الصفات] ٣٣١
[بطلان هذا الكلام من وجوه متعددة] ٣٣٢
[الرد على قولهم: إن القرآن لم يدل على العلو والصفات لا بنفي ولا إثبات من وجوه] ٣٤٨
[الوجه السادس في الرد على كلام الرازي المتقدم] ٣٥٠
الوجه الرابع والأربعون ٣٥٩
[كلام الغزالي في «الإحياء» عن ذم علم الكلام] ٣٦٢
[تعليق ابن تيمية] ٣٦٤
[كلام الجويني «البرهان»] ٣٦٧
[تعليق ابن تيمية] ٣٦٩
[كلام الغزالي في «الإحياء» عن علم الكلام وتعليق ابن تيمية عليه] ٣٧٢

[تابع كلام الغزالي في «الإحياء»] ٣٩٤
[كلام الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر] ٣٩٤
[تعليق ابن تيمية] ٤١٤
[كلام الشهرستاني عن حدوث العالم في «نهاية الإقدام»] ٤١٨
[تعليق ابن تيمية] ٤١٩
[بقية كلام الشهرستاني] ٤٢١
[تعليق ابن تيمية] ٤٢٢
[كلام الرازي في الاستدلال على وجود الله تعالى وتعليق ابن تيمية] ٤٢٢
[كلام أبي نصر السجزي في «الإبانة»] ٤٢٨
[تعليق ابن تيمية] ٤٢٨
فصل ٤٣٢
[كلام ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري» عن ذم الأئمة لأهل الكلام] ٤٣٣
[تعليق ابن تيمية] ٤٣٥
[كلام الأشعري في «المقالات» عن الضرارية] ٤٣٥
[عود لكلام ابن عساكر وتعليق ابن تيمية عليه] ٤٣٧
[كلام أحمد بن حنبل في «الرد على الجهمية» عن القرآن] ٤٤٤
[كلام الأشعري في «مقالات الإسلاميين» عن النجارية] ٤٥٥
(فصل) ٤٥٧
[كلام الخطّابي في «الغنية عن الكلام وأهله»] ٤٥٧
[تعليق ابن تيمية] ٤٥٩
[عود لكلام الخطابي في «الغنية»] ٤٦١
[تعليق ابن تيمية] ٤٦٢

[بقية كلام الخطابي في «الغنية»] ٤٦٦
[تعليق ابن تيمية] ٤٦٧
[تابع كلام الخطابي في «الغنية»] ٤٦٨
[تعليق ابن تيمية] ٤٧٣
[كلام القاضي عبد الجبار في «تثبيت دلائل النبوة»] ٤٧٤
[كلام الباقلاني في «شرح اللمع»] ٤٧٥
[عود لكلام الخطابي في «الغنية»] ٤٨٠
[تعليق ابن تيمية] ٤٨١
[تابع كلام الخطابي في «الغنية»] ٤٨٢
[كلام الخطابي في كتاب «شعار الدين»] ٤٨٤
[تعليق ابن تيمية] ٤٨٥
[كلام آخر للخطابي وتعليق ابن تيمية عليه] ٤٩١
فصل ٥٠٤
[كلام ابن رشد في «مناهج الأدلة»] ٥٠٤
[تعليق ابن تيمية] ٥٠٦
(فصل) ٥٠٩
[تنازع الناس في أصل المعرفة بالله وكيف تحصل] ٥٠٩
[القائلون بأنها لا تحصل إلا بالنظر] ٥٠٩
[كلام الرازي في «نهاية العقول» عن المعرفة الفطرية] ٥١١
[كلام الآمدي في «الأبكار» عنها] ٥١٢
[كلام أبي الحسن الطبري الكيَّا عنها] ٥١٣
[تعليق ابن تيمية] ٥١٦